

مجلة فكرية ابداعية

مجلة شهرية تصدر مؤقتا اربع مرات في السنة
السنة الرابعة ـ العدد السادس عشر ـ 1980

العنوان :
ص. ب. : 505
المحمدية ـ المغرب

الموضوعات :

الاشتـراكـات :

المـغـرب : الاشتـراك الـعـادي 20 درهما
اشتراك المؤسسات 50 درهما

الاقطار العربية وأوروبا :

الاشتـراك العـادي 50 درهما
اشتراك المؤسسات 150 درهما
اشتراك المساندة : ابتداء من 50 درهما

تبعث الاشتـراكـات باسم
محـمـد بـنـيـس
الحساب البريدي 1.383.41 الرباط

1 ـ المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن راي كاتبيها .
2 ـ المقالات التي لم تنشر لا ترد الى اصحابها .

الديمـوقـراطيـة : الشعب والتغيير

برهان غليون

انجز هذا اللقاء اثناء زيارة د. برهان غليون الى المغرب بمناسبة ملتقى الرواية العربية . كان ضروريا ان نلتقـي ، ونناقـش لاننـا اكتشفناه بعد قراءة كتاب « بيان من اجل الديمقراطية » تاملا تحليليا يخاطب مشاغلنا ، يعيد قراءة العالم العربي الحديث تاريخيا واجتماعيا.

من قبل كنا قد استيقظنا على حديث الاستاذ عبد الله العروي ، وهو يلقي بالاسئلة المحيرة في اطمئناننا ، حتى اصبحت كتبه حرفا ينضاف الى حروف ابجديتنا .

لم ننطرق في هذا اللقاء الى جميع المجالات ، ولـم نستنفذ مجمل الاسئلة الممكنة والمحتملة ، قلنا انه المنطلق ، والحديـث مفتـوح للجميـع .

الثقافة الجديدة : خضع الواقع العربي الحديث ، على مختلف أصعدته، الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي ...، لعدة تحليلات عربية وغربية. كل منها يقترح حلا لتجاوز ما يبدو أفقا مسدودا أمام جل محاولات العرب منذ بدايات النهضة لـ « التقدم » . وفي كتابك « بيان من أجل الديمقراطية » ترى أن الحل يكمن في تبني ـ والدفاع عن ـ ديموقراطيــة حقيقيــة هــي غيــر الديموقراطية الزائفة التي عرفناها لحد الآن . الى أي حد يمكن اعتبار هذا وحده حلا أساسيا .

برهان غليون : لقد أردت في كتابي فهم حقبة من التاريخ العربي الحديث انطلاقا من نتائجها بالدرجة الاولى ، وتفسير لماذا وصل العالم العربي الى ما وصل اليه الآن ، خاصة بعض التجارب الاساسية التي حصلت في المشرق (مصر ، سوريا ، العراق) . في هذا الصدد حاولت تمييز ثـلاث مراحـل تاريخية تعبر عن ثلاث اشكاليات في الواقع : فكرية وسياسية تدور حـول تكوين ما طمح العرب في الوصول اليه من دولة حديثة ودخـول في العالـم الحديث .

وهكذا تكلمت عن مرحلة سادتها الاشكالية العقلانية ، أي طموح العرب الى تفسير أساس واقع تخلفهم بفقدان العقلانية الحديثة ، وطموحهم الى الانسجام مع التاريخ الحديث باستيعاب هذه العقلانية وفهمها .

ثم تكلمت عن مرحلة ثانية ذات طابع قومي ، محاولا اظهار كيف ان العرب بدأوا ينظرون الى أن المسألة الكبرى هي مسألة الامة والقومية . وهي مرحلة باتجاهين : ليبرالي يعبر عن شكل من أشكال الامة في ذهن المتحدثين، واتجاه غير ليبرالي (لن أسميه حكوميا أو شموليا) ساد في الفترة الناصرية، وكان مضمونه أيضا هو تكوين الامة .

من فشل هذه المرحلة اندفع المثقف العربي الى الدفاع والنضال من أجل دولة جديدة ذات طابع اشتراكي ، والى مرحلة جديدة يسودها مفهوم تغيير علاقات الانتاج والقوى المنتجة .

وقد حاولت البحث عن الخيط الرابط بين هذه المراحل في الفكر العربي ، وكيف تم الانتقال من الواحدة الى الاخرى ، وعما اذا كان في هذا التطور والتدرج شيء ما لا تتحدث عنه جميع هذه الايديولوجيات والاشكاليات ، أي تكوين الدولة الحديثة ، بمعنى تكوين سلطة مركزية ووحدة شبيهة الى حد ما بالصورة التي كوناها عن الامة والدولة بالمفهوم الغربي ، مثلما فهمها الغرب

وكان جوهر هذه العملية التاريخية في رأيي هو بحث الفئات ، او الطبقات ، عن تدعيم السلطة اجتماعيا . ولهذا قلت ان بالامكان فهم التاريخ العربي على نحوين : ـ الفهم السائد الذي يرى في هذا التاريخ تطورا وتقدما تدريجيين ودائمين مما سمي بفترة الانحطاط الى اليقظة العقلية والادبية والنهضة فتكوين الفكرة القومية ـ التي سادت حقبة طويلة ـ ثم الاشتراكية. وهو فهم يجعلنا في النهاية وكأننا وجدنا الحل لنكون جزءا لا يتجزأ من هذا العالم الحديث ومن هذه الحضارة .

ـ أو الفهم الذي قمت به ، ويتجلى في قراءة التاريخ بشكل آخر . انا لم أرد كتابة التأريخ ولا صياغة نظرية له ، وانما اردت قراءة هذه النظرية وهذا التاريخ من خلال نتائج ما توصلنا اليه ، اي تطور شكل القمع والاضطهاد خلال مراحل مختلفة .

وقد وجدت انه ليس هناك تقدم مطرد ومستمر بالضرورة ، وان ما حصل هو تقدم من حيث الشكل والتقنية والحداثة ، اما من حيث الجوهر ككل ، من حيث علاقة الشعب ـ وسنحدد اكثر هذه الكلمة ـ بالدولة ، فان هناك انفصاما وتعارضا اكثر .

ومن هنا دخلت الديمقراطية في الواقع : فهذا التاريخ الذي كان بالاحرى تاريخ تهميش واستبعاد للاغلبية يبين ان الحلقة الجوهرية في الاخفاق

العربي ـ والتي بدأناها في العصر الحديث ـ ، الحلقة الاساسية ، هي فقدان لا الحرية بالمعنى المجرد ولا الديمقراطية بالمعنى المتجرد ، وانما فقدان اية صلة تربط الشعب في النهاية ، بالدولة ، وأية محاولة لاجل ان يكون للمجتمع قيمة حقيقية في ذاته. ثم سعي الدولة، باشكالها المختلفة، الى سلب جميع الحقوق وخنق كل مبادرة قاعدية . فالديمقراطية الغربية تعني بالدرجة الاولى تفتح هذه المبادرة القاعدية وتكوين ظروف تفتحها ، اي المساهمة الجدية والحقيقة للشعب في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية، أما ما حصل عندنا فهو العكس ، أي ان الدولة ، ممثلة بمجموعة اقلية ، تتطور اشكالا وتغتصب كل مبادرة قاعدية ولا تترك للقاعدة أي هامش حرية .

من هذا المنطلق سنحدد اكثر مفهوم الديمقراطية ، لانني اعتقد ان الديمقراطية اصبحت في العصر الحديث مثل كل الايديولوجيات في العصور الماضية ، باسمها يمكن أن تغتصب جميع الحقوق كما يمكن ان تكون وسيلة للتطور والتقدم .

الثقافة الجديدة : الا ترى في تحقيبك الثلاثي المذكور نوعا من الاجحاف في حق « المرحلة الاشتراكية » ، لانه يوحدها في الحكم عليها مع المرحلتين السابقتين عليها ، فيركز من ثم على البنيسة الداخلية لـ « كل » الفكر العربي ويلغي الفروق والاختلافات ضمن مختلف تياراته ؟

برهان غليون : لقد قلت فعلا انه ليس هناك تناقض فعلي بين الاصلاحيين المسلمين من جهة والاصلاحيين العلمانيين من جهة ثانية . ففي المرحلة الاولى ، التي يمكن تسميتها بالعقلانية ، كانت الاشكالية واحدة ، فهمنا فيها ان تطورنا واندماجنا في الحضارة الحديثة يتم عن طريق تبني العقل والعلم ، ولم يكن الخلاف في الحقيقة سوى عن كيفية ونوع العلم الذي يجب اخذه ، لم يكن الافغاني اقل علمانية في نقده للمشايخ والعلماء ولقدماء جيله من علمانيي تلك الفترة كذلك الامر بالنسبة لليبرالية والنظام الحكومي الذي اتى من بعده .

وفي اعتقادي ان الليبرالية كانت بالنسبة للكثيرين ـ منذ خير الدين التونسي الذي اصبح صدرا اعظم في الامبراطورية العثمانية ، وعبر محمد عبده والاحزاب الليبرالية في مصر وبقية البلدان العربية مطمحا لتجسيد قاعدة بناء دولة حديثة وأمة حديثة . وقد انجبت هذه الليبرالية في الواقع نظريات قومية من انواع مختلفة (مصرية فرعونية ، ولبنانية ، وسورية .) كانت تركز كلها على مفهوم الدولة كدستور وكحقوق .

وعندما فشلت هذه الفكرة الليبرالية كوسيلة لتكوين الامة المطلوبة تم التخلي عنها ، لكن مع الاحتفاظ بالجوهر الاساسي الذي هو بناء الامة

وبناء القومية . وعندما ظهرت الحركتان الناصرية والبعثية كانتا في البداية ذاتا طابع ليبرالي ، وكان البعث يتحدث عن ضرورة البرلمان والديمقراطية، (إلا انه حين وصل الى الحكم ، هو وغيره من الاحزاب ، صار ينظر الى تكوين الامة على انه الهدف الاساسي الذي لا تهم لاجل الوصول اليه الوسائل). وطبعا مع تطور هذا المفهوم صار للامة مفهوم آخر، وبدأ الحديث عن امة أو قومية عربية ، لكن الجوهر ظل مع ذلك واحدا (تكوين الامة : جوهر قومي).

لذلك أقول انه ليس هناك فرق جذري بين الليبرالية والانظمة الشمولية . ان ما يطلبه الجميع في هذه المرحلة ليس هو ما تعبر عنه الليبرالية من حقوق فردية ومن قيم اخرى ارتبطت بها ، بل هو استخدام الليبرالية لبناء القومية ، واستعمال العقلانية لبناء دولة حديثة واستخدام الاشتراكية فيما بعد باعتبارها طريقا لبناء امة موحدة بهذا المعنى اقول: ليس هناك فرق .

انني لا انفي ان هناك خلافا بين تيارات فكرية ، غير ان ما حاولت البحث عنه بالدرجة الاولى ، هو الجوهر السياسي للحركة .

الثقافة الجديدة : اذن أنت تعتبر هذا الجوهر السياسي فاسدا بالنسبة لحاجيات الامة العربية في المرحلة الحاضرة ؟

برهان غليون : انا لا اريد اطلاق احكام من هذا النوع ، وانما اريد ابراز ما اذا كان لهذا التطور من فكرة الى اخرى معنى ما ، وما هو هذا المعنى . وفي رايي أن هذا المعنى يكمن في شيئين : الاول أنه من خلال هذه العلاقة المعقدة والمتناقضة مع الغرب (الحاجة اليه والصراع معه) نمت الحاجة الى تكوين طبقة تتطور ايضا مع تطور العلاقة مع الغرب ، طبقة وسيطة ، بغض النظر عن أصولها الاجتماعية . ويستدعي تطور هذه الطبقة وتكوينها كطبقة تكنوقراطية أن تتحكم وان تكون سلطة خاصة بها ، وان كل ما مررنا به هو بلورة هذه السلطة الخاصة بالطبقة الجديدة ، التكنوقراطية (لا بالمعنى الحرفي ، بل بمعنى انها وسيطة بين الشرق والغرب ، تنقل علوما وتقنيات) ، فهي المحور الاساسي لتطور الحركة السياسية لدينا ولتكوين دولة هي في النهاية دولة مطلقة ، تريد الطبقة الجديدة عبرها أن تاخذ بيدها كل المبادرة كي تنقل ما تشاء من الغرب وكي تفرض ما تشاء في الداخل . والثاني ان تطور هذه الطبقة كان مصاحبا لتهميش واستبعاد متزايدين للشعب . لا أريد أن اقول هذا خطا او صواب ، وانما اعتقد ان ما وصلنا اليه يحتاج الى تفسير ، والتاريخ لا يخطيء ولا يصيب : هو مجرد حركة علينا تبيين معانيها كي نستطيع التدخل فيها واعادة التفكير في

ممارستها وتغيير هذه الممارسة ، والا فاننا سوف ننتهي الى تفكك كامل للأمة والدولة معا .

الثقافة الجديدة : الا أن هذا التفكك موجود فعلا ، وليس مجرد امكان سيحدث .

برهان غليون : نعم وانا اعتقد ان العلاقة بين الشرق والغرب قد انتهت في الحقيقة الى حركتين : تفكك للمجتمع وتصلب للدولة . فهناك خلال كل هذه المرحلة خط مستمر يظهر ـ بغض النظر عن الانظمة العربية ونوعها ـ ان سلطة الدولة تصير اكثر فاكثر مطلقة وقوية وموحدة وصلبة ومعتمدة على أجهزة وأدوات تقنية حديثة تتيح لها ان تصبح قوية . وان تفكيكا يحصل في المجتمع بقدر ما يكون تدعيم سلطان الدولة بحاجة الى تفكيك المجتمع وتحطيم كل البنيات ، التي تسمح له بالمقاومة وبالتصدي للسلطة الجديدة. اي ان هذا التفكك هو وجه من وجوه هذه الحركة .

الا انه في فترة من الفترات يمكن أيضا لهذا التفكك ، اذا تعمق ، ان ينعكس على الدولة التي تدعمت ، نفسها ، وان يفككها : وهذا ما نكاد نصل ليه في بعض البلدان ، أي الى ان تنفجر الدولة ككل ، وتصير دولا او بلدانا، وليس هناك ما يمنع ذلك ..

وهذا يفسر أيضا ، في نظري ، المخاطر والمخاوف التي نراها في بعض بلدان المشرق كالطائفية وغيرها من المظاهر المعقدة جدا والخطيرة في نفس الوقت .

الثقافة الجديدة : الا أن هذه الظاهرة ، ظاهرة تمركز الدولة ، ليست خاصة بالعالم الثالث وبالاحرى العالم العربي . فالدولة ، في العالمين الشرقي والغربي ، تحاول اليوم أن تمركز بين يديها اكثر السلطات التي كانت موزعة بين تنظيمات اجتماعية متعددة ، كمحاولة منها لحل مشاكل وأزمات القطاعات الراسمالية المختلفة ، الناجمة عن التطور التكنولوجي المعاصر وحاجته الى مستوى عال من رأس المال وضعف المردود والربحية ـ الناجم عن هذا التطور ـ وضعف تناسب العلاقة بين قوى الانتاج وبين الآلات والعمل ، وكذا توسيع التطور المذكور لسوق الانتاج من اطار قومي ضيق الى عالمي ... مما يدفع بالدولة ـ او الشركات المتعددة الجنسية التي ستمثل يوما قوى دول ، أو قوى مستخلصة من قوة الدول ـ الى المركزة ، سواء في البلاد المسماة بالراسمالية أو البلاد المسماة بالاشتراكية ، او في البلدان التي التحقت بالراسمالية في طور من اطوارها ، وكانت مضطرة لتعويض ضعف الطبقة داخل المجتمع بقوة الدولة .

برهان غليون : هذه الملاحظة تتضمن جوابها داخلها . فتدعيم الدولة ،

بالدولة الغربية ، يرد على حاجات تطور الانتاج وقوى الانتاج في جزء منه . وكل دولة تحتاج في تدعيم سلطتها الى أن تحل نسبيا السلطات الاجتماعية الاخرى ، الا انه ليس هناك دولة يمكن ان تقوم على أساس الاستبعاد الكامل للمجتمع الاهلي من الحياة السياسية مثلما يحدث الآن في الكثير من البلدان العربية ، وانما هي تحاول ، على العكس من ذلك ، تدعيم نفسها من خلال السيطرة النسبية على بعض القطاعات وبعض التنظيمات . أي ان المجتمع المدني يعيش حياته الطبيعية ، له مؤسساته ومنظماته ، وهذا هو الحد الادنى من الاستقلالية الذي يتيح له أن يقاوم نسبيا ، مثل النقابات وغيرها من المنظمات . ان حرية التعبير التي نجدها في البلدان الديمقراطية الليبرالية على الصعيد الثقافي هي ، بشكل عام ، موطن حرية المجتمع تجاه الدولة ، لان هذا التطور في الافكار ، وهذه الحرية في التداول ، تسمح للمجتمع لا ان يراقب الدولة فقط ، بل وان يدخل نسبيا في اطار الدولة وان يندمج في نظام كامل ، اي ان يصبح هو جزءا من الدولة .

أما الظاهرة في بلادنا المتخلفة ، فهي الاستبعاد : ثقافي ، حين يكون الانسان أميا لا يعرف القراءة ولا الكتابة فلا يعرف ما يجري عمليا على الصعيد السياسي ؛ وسياسي ، عند ما تحرم الفئات الاجتماعية والطبقات والافراد بمجموعهم من تكوين أحزاب ومنظمات لفرض أو لبلورة أو للتعبير عن مصالح سياسية محددة ومواقف محددة ؛ واقتصادي ، عند ما تخلق مجتمعات متميزة كليا ، مجتمعات مدن الصفيح التي تعيش خارج النظام .

ليس المهم بالنسبة للدولة العربية كما نراها الآن هو السيطرة على قطاع من الشعب فقط ، وانما هو ، اذا امكن ، طرده نهائيا ، وهذا الطرد يأخذ أحيانا أشكالا فيزيائية حقيقية مادية . (أذكر هنا الهند ، كمثال ، فمن أجل الخلاص من تطور الكثافة السكانية ، وبسبب العجز عن حل المشاكل الاجتماعية ، اكتشفت صيغة التعقيم الاجباري ، الذي ليس سوى طرد حقيقي لجزء من القوة العاملة ومن الشعب الذي أصبح غير مفيد في نظام الاقلية الذي بني ضمن الاطار المذكور آنفا) .

الثقافة الجديدة : لكن ، الا ترى أن النتيجة ، في الاخير ، واحدة ، وانه اذا كان الشعب اميا ، من جهة ، وهذه وسيلة من وسائل تهميشه ، فان هناك نوعا آخر من الامية يتم عن طريق تثقيف مشوه ومزيف (الاعلام مثلا) ، كما أن الراسمالية ، بدورها ، من جهة ثانية ، عرفت مسالة القتل المباشر للجسد بطرق مختلفة منذ بداياتها حتى القرن التاسع عشر في اوربا . اذن ، يصبح السؤال المطروح هو ما هي المسائل التي تخص التاريخ العربي فعلا وتميزه عن التاريخ الغربي ؟

كذلك نتساءل : هل مفهومك للديموقراطية مجرد يمكن اعتمادا عليه قياس وجودها او عدم وجودها ، أم هو مفهوم تاريخي يلزمنا البحث عنه في الواقع الملموس ، فيصبح ، من ثم ، نسبيا ؟

ويمكن اضافة سؤال ثالث يثيره قولك بأن الشعب يزداد تهميشا ، فهل معنى هذا القول ان الجماهير العربية كانت لها سلطات صارت تفقدها يوما بعد يوم ؟

برهان غليون : فيما يتعلق بالغرب ، صحيح أن الغرب مر بمرحلة شبيهة بهذا ، لكن الفرق هو أن الغرب تجاوز هذه المرحلة ، تجاوزها لأن النظام الرأسمالي كنظام مستقل ومكتف بذاته ومتطور من تلقاء ذاته استطاع أن يدمج مع تطوره أكثر فأكثر فئات اجتماعية بقيت خارج هذا النظام ، بينما يعيش النظام العربي ، باعتباره نظاما تابعا ، وبالعكس من الاول ، على نهب كل ما هو موجود ، نهب الثروات المحلية ، وتثميرها في نظام الدولة الحديث لارضاء حاجات فئة محددة .

ان البورجوازي أو المستغل العربي يريد أن يعيش ، في جو وفي مستوى قوى الانتاج الراهنة ، حياة أكبر بورجوازي أوروبي او امريكي ، يريد ان تكون له طائرة قبل ان يكون لدى الفلاح ماء . ماذا يعني هذا ؟ يعني ان نمط حياة البورجوازية العربية بامكانه أن يتطور الى ما لا نهاية ، والا يسمح أبدا باعادة توزيع ثروة كانت ضرورية في النظام الغربي لاجل تطوره ككل : لم يكن ممكنا للبورجوازية الرأسمالية أن تتطور لو أنها حرمت العمال ، باستمرار ، من كل أجر . لان الاجر جزء اساسي في نظام اعادة الاستثمار وفي نظام تحقيق فائض القيمة . أما هنا ، فبامكان المستغل العربي ان ينهب كل شيء وأن يشتري من أوروبا كل ما يحتاج اليه ، مع ابقاء الشعب بعيدا عن النظام الاقتصادي ككل . ومن خلال هذه العلاقة بين ثروات الشرق وحاجات الغرب يتطور النظام الاقتصادي العربي .

لست أدري ما اذا كنت واضحا ، ولكن ما أريد قوله هو ان تطور حياة البورجوازية العربية وثروتها لا يعتمد على اعادة توظيف قوية جدا تتيح للشعب ان يدخل في النظام ، وانما تستطيع أن تنهب من الفلاح اكثر ما تستطيع ، دون أن تقدم له بالمقابل شيئا اساسيا ، وان تثمر هذا النهب في اطار ثان ، في اطار صناعة تصديرية ، مثلا ، تزيد من أرباحها ومن استهلاكها الذي ليس بالاستهلاك المحلي ، فلا يستطيع ، من ثم ، انتاج حاجات محلية ، وانما يستدعي شراء حاجات من الخارج .

ان هذه العلاقة اساسية بين الداخل والخارج ، بالنسبة لنا ، وهي لم تكن موجودة في أوروبا ، ولا يجب ان ننسى شيئا آخر هو ان الرأسمالية

تطورت وبشكل عام ، في جو من التقشف الديني ، حيث كان عدم التبذير يعتبر شيئا مقدسا ، فضيلة ، وكان العمل يعتبر فضيلة وخدمة للاله المقدس، وكان هذا أمرا أساسيا في التراكم الذي حصل في تلك المرحلة ، في حين ان النمو الرأسمالي عندنا يحصل في اطار رغبة وحشية في الاستهلاك والتبذير ، وسلم الاستهلاك لا حدود له اليوم بالنسبة لبلدان العالم الثالث ، وبامكان البورجوازي في هذا العالم أن يعيش بمستوى خيالي لا يمكن ان يتصوره حتى الآن بورجوازي غربي .

النقطة الجوهرية في هذا الموضوع ، باعتقادي ، هي أن نظام الاستهلاك أو نمط الاستهلاك هو الذي يحدد في البلدان العربية نمط الانتاج ، بمعنى انه هو الذي يحكمه وليس العكس ، كما كان يحصل في اوروبا : ان طموح البورجوازية العربية الى ان تعيش حياة أفضل باستمرار وان تقلد البورجوازية الغربية يدفعها الى أن تفكر ، باستمرار ، في زيادة الارباح واختصار الاجل الى أبعد الحدود . ولتحقيق ذلك تلجا اما الى نهب الزراعة مباشرة ، دون أن تقدم اليها أية خدمة ، او الى الصناعات التصديرية ، التي تستفيد من القوى العاملة التي تولد وتتكون خارج النظام ككل ، مع اخذ أرباحها لاعادة تثميرها واستهلاكها بطريقة أخرى .

ان الشعب ، في رأيي ، لا يستفيد من كل هذه العملية التصنيعية ، ومعظم المصانع التي تبنى في البلدان العربية الاشتراكية ، أو غير الاشتراكية ، هي اما مصانع تركيب حاجات كمالية (سيارات ، برادات ، تلفزيونات ..) ، واما صناعات تستغل الثروة المحلية (المناجم ، المعادن، البترول ..) وتصدرها الى الخارج . وليست هناك صناعة تلبي الحاجات الاساسية والحاجات الشعبية ، أبدا ، بالعكس ، ان الحاجات الشعبية في العالم العربي لا زالت تلبى من خلال العمل القديم ، من خلال الحرفة والعمل اليدوي أو الزراعة المعيشية التقليدية التي لم تستفد من التطورات التقنية .

١ هذا بالنسبة للخلاف ، في نظري ، بين النظامين .

أما بالنسبة للديموقراطية فمعناها ، مثل كل كلمة ، نسبي . وانا لا اعتقد أن هناك ديموقراطية ، بمعنى ان هناك نظاما مثاليا يمكن أن نسميه الديموقراطية : التقليدية والحديثة . وفي اعتقادي أن الانسان يطمح الى ان يكون حرا وان يحقق هذه الحرية . والديموقراطية الآن هي تلك العلاقة التي تتم بين الدولة والشعب بسبب وجود نظام قوى يسمح للشعب أن يفرض وجوده جزئيا على الاقل تجاه الدولة وتجاه الطبقة السائدة ، أي أن يفرض الا تكون الدولة ملكا ومزرعة للطبقة السائدة ، وأن تكون مستقلة نسبيا .

كل الامور تجري في هذا الاطار ، والفرق بين الدولة الاستبدادية والدولة

الليبرالية لا يكمن في ان الدولة الليبرالية دولة حرية ، وان الدولة الاستبدادية دولة استعباد ، وانما في أن الدولة الليبرالية تحتفظ بحد أدنى من الاستقلالية تجاه الطبقات السائدة ، وتتيح ، بالتالي ، للمصالح الشعبية أن تعبر عن نفسها ولو نسبيا ، ولو في كتلة برلمانية ، بينما تنفي الانظمة الاستبدادية كل امكانية للشعب في أن يعبر عن نفسه . وأعتقد أنه لا يجب ان نخلط بين الدولة الاستبدادية والدولة الديموقراطية ، لاننا نقول از الدولة الديموقراطية هي أيضا دولة ديكتاتورية ، وأن كل دولة هي ديكتاتورية ، بمعنى أنها سلطة قمعية أو فيها سلطة قمعية ، وذلك لان هناك فرقا بين دولة قمعية نسبيا ودولة قمعية ساحقة وقاتلة تخنق كل امكانية مقاومة للمستقبل اي تلغي المستقبل ، ولا تسمح حتى بامكانية تطور حركة بديلة مع الزمن .

هذا موضوع أعتقد انه محتاج لنقاش ، لانه نشأ أساسا عن خطأ في تفسير نظرية ماركس حول الدولة كآلة قمع ، وأصبحنا نطابق بسرعة بين الدولة الديموقراطية والدولة الاستبدادية . ان ثمة فرقا كبيرا بين الدولة النازية ، مثلا ، والدول الاوروبية الليبرالية الاخرى ، وحتى اذا كنا نحين هذه الاخيرة فلا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن الديموقراطية فيها اخذت بالقوة من طرف الشعب ولم تعط طوعا من طرف البورجوازية ، لقد ظلت البورجوازية الفرنسية ، حتى أواخر القرن التاسع عشر ، تحرم العمال والفلاحين والفئات الاخرى من تكوين نقابات ، الا انها اضطرت مع الزمن ، ومع المقاومة ، الى اعطاء حقوق ومكاسب . لذلك حين ننتقد الدولة الليبرالية فنحن نفعل ذلك لا على أساس أنها مماثلة للدكتاتورية بل على أساس انها تحاول تكريس التمايز الطبقي والاجتماعي بدعاية ديموقراطية وليبرالية . أما المكاسب السياسية الحقيقية للشعب داخل الدولة فيجب أن نتبناها وان نطورها باتجاه تحويلها الى مكاسب اجتماعية واقتصادية اهم .

الثقافة الجديدة : وفيما يخص مسالة الجدلية : الا يحمل تطور الاستبداد نقيض الانهيار ؟

برهان غليون : باعتقادي أن التاريخ لا يتوقف ابدا . لكن الفرق هو اي بديل ؟ وبامكاننا أن نقول اننا سنكون بعد مائة سنة شيئا هائلا وجميلا ، إلا انه يهمني ايضا ماذا سنكون عليه بعد عشر سنوات ؟ بمعنى أن التاريخ عند ما يدخل في اطار لا يغير نفسه خلال فترة قريبة . واننا حين ندخل تجربة ما سنكملها وسنسخر فيها زمنا طويلا ، ولذلك يجب الا نستهين بحقبة تاريخية معينة . لقد بقيت الفاشية في بعض البلدان ثلاثين سنة ، الا اننا عند ما نفسر التاريخ ونحاول أن ندرسه فان هدفنا هو تجاوز هذه الازمنة الميتة ، بل والتي يمكن ان تؤدي بنا الى مخاطر كبيرة جدا .

ان الاستبداد العنيف بايران ، مثلا ، قد أدى الى نشر ، حركة جديدة لم تكن متوقعة أبدا ، أدى الى ظهور سلطة مطلقة جديدة ولم يؤد الى نقيضه: الديموقراطية . حقيقي أن ما حصل بايران هو انهيار كامل للدولة الا أنه لم يفتح المجال لاطار تتعايش فيه جميع الطبقات والمنظمات والاحزاب والافكار . بمعنى أنني لا أومن بأن التاريخ ينجب باستمرار ، وفي حلقة تلقائية سهلة مبسطة ، النقائض التي ننتظرها : فالاستبداد قد يقود الى رد فعل شعبي الا أنه قد يكون استبداديا أيضا . وقد تولد لنا الرأسمالية الاشتراكية كنقيض منتظر وحتمي ، الا انه يمكن ألا تولد لنا الاشتراكية ، ونصير أمام انهيار بمعنى الكلمة ، أي بدون نظام افضل او نظام اشتراكي بمعنى محدد .

الثقافة الجديدة : هل معنى هذا أنك تنفي أن تكون للتاريخ قوانين ؟ قوانين ناتجة ، طبعا ، عن ارادة الناس وان بدت متحكمة فيها .

برهان غليون : كلا ، لا اعني ذلك ، ان ما اعنيه هو ان قوانين التاريخ لا تنفصل ، أيضا ، عن وعي الناس بهذا التاريخ . وهذا ينطبق على فكرة ان التاريخ يصنعه الناس بمعنى أنه يصنعه وعيهم أيضا لهذا التاريخ . هذا ما أفهمه من كلمة ماركس بهذا الخصوص : التاريخ هو تاريخ الناس قبل أن يكون أي شيء آخر . واذا كان تاريخ الناس ، أي تاريخ المجتمع ، فان وعي الناس لممارسته وحركته جزء أساسي من هذا التاريخ وقوانينه .

الثقافة الجديدة : نحب الآن توسيع نقطة عرضنا لها في البداية ، وهي تحليلك لمراحل التطور الثلاث التي مر بها العالم العربي : فمن الملاحظ أن هناك علاقة تربطه بتحليل العروي في كتابه «الايديولوجية العربية المعاصرة» لنفس المراحل ، هو على المستوى الفكري أو الايديولوجي وأنت على المستوى السياسي التاريخي ، فهل يمكن لك أن تحدد لنا جانب أو جوانب الاختلاف بينك وبينه في رؤيتك لهذه المرحلة التاريخية ولافقها ؟ على أساس ان كل رؤية للماضي ـ حسب رأي العروي نفسه ـ هي تعبير غير مباشر عن رؤية للمستقبل ، لان كل نقد أو سؤال للتاريخ ينطلق من مفهوم لما يجب أن يكون خاصة وأن العروي ، مثلا ، ينطلق من أن مشكلنا ثقافي وليس سياسيا أو تكنولوجيا ، لان هناك ، تبعا له تطورات في البنية التحتية لا توازيها تطورات في البنية الفوقية .. بذلك يصبح المطلوب عنده هو انجاز ثورة ثقافية ، ومن ثم فان رؤيته للحل هي التي انعكست على نقده لتجربة الماضي .

برهان غليون : أن موضوعي أيضا يختلف عن موضوع العروي . ان تمييز العروي بين ثلاث لحظات فكرية ـ في الايديولوجية العربية ـ هو تمييز بين ثلاث تيارات فكرية أيضا ، وهو عمل يتبلور بالدرجة الاولى على

الصعيد الايديولوجي . أما أنا فقد حاولت ، على العكس من ذلك ، أن ادرس الطبيعة السياسية أو الحقبة السياسية والاجتماعية ، وان أفهم تطور ذلك الفكر نفسه بالعلاقة مع الصراع على السلطة في العالم العربي . ولكنني عند ما اكتب الكتاب ـ أو عند ما أكتب على وجه العموم ـ لم أفكر ـ ولا افكر ـ بمعارضة العروي او بالاتفاق معه . لقد حاولت تفسير ظاهرة عشتها ومـا زلت اعيشها ، حاولت ان أعطي لا تفسيرا لتاريخ وانما قراءة لظواهر يمكن ان تحتمل قراءات متعددة . ولا شك أن في قراءتي تصورا للتاريخ أو لمفهومي عما أريد ان يكون عليه العالم العربي في المستقبل . الا انه ليس في ذهني صورة ، كاملة أو جزئية او ناقصة ، لما يجب ان يكون عليه العالم العربي ، وكل ما في ذهني هو صورة عما لا أريد أن يكون عليه العالم العربي ، أي ان في ذهني هذه الصورة السيئة التي ارفضها وهذا الوضع الذي لا اعتقد انـه وضع سليم ولا أعتقد ان استمراره ممكن ، وأريد أن افهم ايضا ، او احاول ان افهم ، سبب هذا البؤس وهذه الازمة العميقة التي يعيشها العالم العربي ، وهذه هي المأساة الحقيقية التي يراها الانسان لا في مدن الصفيح وانما في المدن العربية نفسها التي تحولت الى مدن صفيح ، الى بؤس وفقر ثقافـي وسياسي واجتماعي .

وفي رأيي ان ما يجب أن يلتزم به المثقف هو النضال لتغيير الوضع ، بمعنى أن يتدخل ـ هو الذي يقترب الى السلطة أكثر من الشعب ، وبفعل الوضع ـ لتغيير هذا الواقع لصالح هؤلاء الناس الذين يعيشون خارجه .

انني مدفوع برغبة يمكن أن تكون أخلاقية ايضا ، ويمكن أن لا يكون لها أي معنى ، دون التزام حتى بقيم ونظريات وأفكار جاهزة مسبقة . هـذا صحيح ، ويمكن أن يكون كتابي ، أو بالاحـرى كتاباتـي ، رفضا لهـذه النظريات المسبقة ولهذه المبادىء الاولى التي تعلمناها أو تعلمتها ، لانها لم تقدم حلا وانما ، بالعكس ، دعمت في الكثير من الاحيان ما وصلنا اليه ، هذه الحركة غير المعقولة وغير السليمة التي أوصلتنا الى ما نحن عليه .

وكما قلت ، فأنا لا أريد أن اكون مع او ضد العروي ، أريد فحسب ان افهم وجها من اوجه هذا التاريخ الذي يحاول العروي أيضا ان يفهمه في اطار آخر ، أو ان يدرسه على صعيد آخر . لكنني لا اعتقد ان المشكلة الحقيقية في العالم العربي او في المجتمع العربي اليوم هي مشكلة الثورة الثقافية او الثقافة أو العمل في الثقافة ، بل اعتقد ان المشكلة الجوهرية مشكلة اجتماعية وسياسية ، وان فهم هذه المشكلة يستدعي فهما جديدا للثقافة ولدور الثقافة . ويستدعي ، بالدرجة الاولى ، ان يتاح للثقافة استقلال نسبي لكي تلعب دورا متميزا عن دور النضال السياسي .

وأعتقد أن الخطأ الاساسي في عمل المثقفين ، أو في عملنا الثقافي ، حتى الآن هو أننا سيسنا الثقافة أكثر من اللزوم ، أي اننا انجبنا ثقافة سياسية ليس لها في النهاية أي عمق ، وأننا ، بهذه العملية ، انفصلنا ايضا عن الشعب ودخلنا ضمن اطار الدولة ، وحرمنا الشعب ايضا من امكانية الاحساس والوعي والادراك التي تتيحها رموز ثقافية عميقة ومتميزة عن العمل السياسي اليومي المباشر . وان حسم مسألة السلطة ، اليوم ، هو الذي يقدم حلا للمسألة الثقافية . الا أن هذا الحسم لا يعني أن نحتل أو نأخذ السلطة فحل مسألة السلطة هو أبعد من ذلك بكثير ، انه هو اعادة احياء القوة الشعبية واعادة تغيير ميزان القوى من تحت ، على صعيد المجتمع ، قبل ان يصبح مسألة دولة . أي أن السلطة يجب أن نراها داخل المجتمع المدني نفسه ، في اطار مجتمع ممزق مفكك ليس فيه بنى ولا وعي ولا ثقافة ولا علاقات ولا تواصل حقيقي .

ان كل دولة ، مهما كانت ايديولوجيتها ، وكل طبقة ، مهما كانت أصولها ، تتحول الى طبقة استبدادية ومطلقة واستيعابية . لذلك يجب تفجير مفهوم السلطة بمعنى السلطة / الدولة ، والنظر الى السلطة كعلاقات قوى بين فئات الشعب ، من جهة ، وبين الشعب ككل وبين الدولة من جهة ثانية .

الثقافة الجديدة : في اطار حديثك عن دور « النخبة » العربية اعتبرت أن هذه « النخبة » كانت دائما الى جانب الدولة ، لا الشعب ، وانها كانت مجرد وسيط بين بلادها والغرب : ألا تعتقد أن هذا الحكم فيه نوع من القسوة على هذه « النخبة » ، لانه يعتبرها متجانسة في الهدف من الناحية التاريخية ؟

برهان غليون : لقد تحدثت عن « النخبة » وأنا أعني بها الامر الغالب وليس التعميم المطلق . يمكن أن يكون هناك أفراد ناضلوا مع الشعب أو في صفوفه ، لكن التيارات الاساسية داخل هذه النخبة كانت تعبر عن طموح هذه الاخيرة في أن يكون لها مكان ضمن هذا النظام الجديد الذي بنته الدولة الحديثة ؛ وان تصبح جزءا من الطبقة السائدة . هذا ينطبق على الوقائع ايضا لا على الافكار فقط : فمعظم المثقفين العرب هم اما طامحون الى أخذ السلطة أو الى ان يكونوا في أحزاب السلطة او الى الامساك بمقاليد الامور (وهذا واضح في مثقفي حزب البعث وفي مثقفي الناصرية وفي مثقفي أحزاب كثيرة) ، هذا اذا أردنا الحديث عن مثقفين بمعنى الكلمة . بل ويمكن القول ان معظم المثقفين العرب هم اما قيادات أحزاب سياسية أو مناضلون في صفوف أحزاب حاكمة . انا أطرح السؤال : لماذا ؟ وفي اعتقادي ان المثقف يطمح ـ وهذا من حقه كبقية أفراد المجتمع ـ الى احتلال دور ما في نظام

السلطة القائم من خلال الثقافة . وبقدر ما أن نظام السلطة القائم نظام لا يكونه المثقف ، بل تكونه ، في الواقع ، هذه الظروف التاريخية والاجتماعية التي تحدثنا عنها ، يجد هذا نفسه مضطرا لان يصبح في السلطة ، وكي يصبح له دور في السلطة يجد نفسه مضطرا لان يخون الشعب . وباعتقادي أن هذه الخيانة مميز لتاريخ المثقفين العرب منذ مدة طويلة : انهم يبدأون نضالهم مع الشعب ، يتحدثون لغة الشعب ، أو باسم الشعب ، كي يصلوا الى مناصب في الدولة وفي السلطة .

هذه هي الحركة التي وصفتها بانها حركة نخبة ، اي حركة تطلع باستمرار الى السلطة لا كسلطة من خلال المجتمع وانما كسلطة دولة ، تطلع الى المساهمة في سلطة الدولة .

ان كل انسان ـ سواء أكان مثقفا أم عاملا ـ يناضل من أجل تحسين وضعه في النهاية ، هذا لا شك فيه . وأنا لم أدرس النخبة ولم أدن المثقف وانما أردت ان أتفهم وان أظهر مضمون هذه الحركة التي يقوم بها المثقف او العامل الذي يطمح بدوره الى أن يصير بورجوازيا .

وأعتقد أنه من الصعب او من غير الممكن ان يكون هناك مثقف شعبي . يجب انْ نعترف نحن ، كمثقفين ، أساسا ، أننا لسنا شعبا ، أننا لسنا بروليتاريا او شعبا من العمال والفلاحين ، نحن مثقفون ، قبل ان ننتمي الى هذه الطبقة أو تلك ، أي اننا ننتمي الى طبقة أعلى اجتماعيا هي غير الشعب ، غير العمال والفلاحين والفئات الاخرى . وحين نريد النضال مع الشعب يجب ألا نعتبر أنفسنا بديلا له أو ممثلين عنه . يجب ان ندرك حدود دورنا . نحن ندخل من خارج الشعب كي نضيف شيئا الى حركته ونضاله . وإذا لم نفهم هذا ، وهو ما حدث في الفترة السابقة ، فاننا سنعتبر أنفسنا ممثلين لهذا الشعب وبديلا عنه .

وما أريد قوله هو أنني لست فقيرا ، ولكن الفقر يمسني ويؤذيني ، هذا هو الاعتراف الاساسي الذي يجب أن يقوله الانسان . عندئذ ، عندما ندرك هذا ، يمكن للمثقف أن يفهم مصالحه هو وان يفهم مصالح الشعب وان يناضل فعلا في صفوفه. وحينئذ تصبح الممارسة قيمة أساسية قبل السلطة، تصبح هي القيمة الجوهرية ، بل المبدعة ، لعمل المثقف ، وليس التنظير لاطار دولة جديدة .

كل المثقفين يطمحون الى أن يكونوا دولة ، كل حسب تصوره، يطمحون الى أن يصبحوا في الدولة. والحال ان المفروض الآن هو التفكير في كيف يمكن ان ننشيء معارضة شعبية حقيقية لا تطمح بالضرورة الى أن تكون دولة ، بل الى ان تستمر وتتحقق مصالح الشعب ، بغض النظر عن الدولة وعن

في الدولة .

الثقافة الجديدة : هذا الطرح ـ سواء بوجهه السلبي حين ينعكس على تجربة الماضي و بوجهه الايجابي باعتباره دعوة للمثقفين ـ اذا حاولنا أن نترجمه أو نسكبه على تجربة الماضي الاوروبي في مرحلة ما قبل الثورة البورجوازية او ما بعدها بقليل ، سنجد أن هذه التجربة مماثلة لما تتحدث عنه الآن بخصوص الوطن العربي : فبصفة عامة كان كل المثقفين ، قبل القرن التاسع عشر ، يحاولون الوصول الى السلطة ، كما ان تجارب ما يسمى الآن بالدول الاشتراكية ـ وهذا ما يهمنا هنا اكثر من غيره ـ كانت نتيجة طموحات مثقفين للوصول الى السلطة . هل يمكن اذن القول بأن حكمك الخاص بالوطن العربي ينسحب ايضا على تجارب الدولة البورجوازية القديمة او الدول الحديثة المنعوتة بالديموقراطية والاشتراكية ؟

برهان غليون : اعتقد انه كما تحدثنا عن الفرق بين البورجوازية المحلية والبورجوازية الاوروبية يمكن ايضا ان نتحدث عن الفرق بين موقع المثقفين هنا وموقعهم هناك . فمع تطور الثقافة واستقلاليتها في الغرب تجاه السياسة اخذ المثقفون ينتجون ويبدعون اشكالا تعبيرية ليست مرتبطة ، ضرورة ، ببناء سلطة جديدة للمعرفة ، وعلوم جديدة ، وانتاج معارف جديدة . وذلك لان النظام الذي كانوا موجودين فيه ينمو نحو التطور والاستيعاب المتزايد للفئات الشعبية .

اما لدينا نحن فقد تحولت الثقافة الى ايديولوجيا وفقدت روح الابداع الادبي والفني ، كما فقدت ما يسمح لها بانتاج معارف جديدة . اننا نعيش، في الحقيقة ، على معارف نأخذها عن الآخرين لاننا غير قادرين على انتاج معارف جديدة حول وضعنا نفسه . نحن نأخذ من المستشرقين اكثر مما ننتج حول فهم الاسلام مثلا ، نأخذ عن الاوروبيين أكثر مما ننتج نحن حديثا ، وذلك بالضبط لان كل ما يعمله المثقفون ، في الوطن العربي ، هو توظيف الثقافة في السياسة ، توظيف الثقافة من أجل الوصول الى سلطة سياسية .

واعتقد انه مع التطور ـ والتطور كلمة غامضة ، ولكن لابد من استعمالها ـ ومع تغير الوضع ، لابد للثقافة ان تستقل عن السياسة المباشرة ، ان تصبح سياسة أخرى وسياسة شعبية ، أي ان تدعم وعيا وادراكا متميزين للفرد والشخص والانسان يسمح له بمقاومة الدولة ، ويسمح له بأن يشعر بالفرق بينه وبين الدولة ، وبين السياسي وبين السلطة . وعندئذ سيتغير دور المثقف نفسه ونوعية انتاجه ومفاهيمه للحياة ، كل ذلك سيتغير ، ويعيش كانسان وليس كطامح للوصول .

أما بالنسبة للدول الإشتراكية فربما كان الموضوع طويلا وشاقا ، لكن مع ذلك يمكن ملاحظة ان تطور الدولة وتطور الثقافة السياسية في الاتحاد السوفياتي ، مثلا ، ارتبطا ببعضها الى حد ما . لا اريد ذكر الاخطاء الكثيرة التي حصلت حتى على صعيد الايديولوجيا ، ولكن اشير الى كيف أن الثقافة عندما تستخدم في السياسة في مرحلة ما يمكن ان تدمر العمل الثقافي ، الا ان الدولة الاشتراكية استطاعت فيما بعد ان تخلق نوعا من الاستقلالية الثقافية ، لكن دون ان تعطي امكانية تطور حقيقي لهذه الثقافة ، والدليل على ذلك اننا نقرأ ونترجم عن الغرب اليوم اكثر بكثير مما نترجم عن الاتحاد السوفياتي في جميع الميادين . وهو امر لا يعود الى اللغــة ، اذ ان عــدد المتكلميــن بالروسية اليوم في البلدان العربية المشرقية ، والذين يذهبون للدراسة في الاتحاد السوفياتي والبلدان الاشتراكية الاخرى اكثر بكثير من عدد الناطقين باللغات الاوروبية أو الدارسين في معاهد اوروبــا .

الثقافة الجديدة : ذكرت ان على المثقف أن يبقى دائما مــع الشعــب بدلا من سعيه الى السلطة ، من أجل فرض مطامح هذا الشعب ومــا يريــد الوصول اليه ، أي السلطة كيفما كان اطارها ، فهل معنى هذا ان الشعب يجب أن يبقى خارجا عن السلطة بعيدا عنها ، أي في موقف المعارضة دائما ؟

برهان غليون : لا ، لم اعني بقولي ان على الشعب ان يبقى دائمــا في موقف المعارضة ، لكنني اعتقد ان الشعب يبقى دائما في موقف المعارضة ان الشعب ، كشيء متميز عن الدولة ، هو دائما في مكان المعارضة ، مهما كانت الدولة . هو دائما شيء آخر غير الدولة ، وهناك خطر كبير في اعتقادي ينجم عن توحيد الشعب والدولة . وحين نقول مثلا : دولة الشعب ، فاعتقد ان هذه مجرد ايديولوجيا ، لانه ليست هناك دولة اسمها دولة الشعــب . هذه الكلمة التي تطلق في الاتحاد السوفياتي ، مثلا لا يمكن ان يفهمها رجــل كماركس الذي كان يقول ان الدولة اداة قمع . لا ادري كيف يمكن ان تكــون هناك اداة قمعية شعبية ، بها يقمع الشعب نفسه ! عندما تكون الدولة دولة شعب ، سوف لن تصير هناك حاجة للدولة ، واذا كانت دولة فلانها بالضبط ليست دولة شعب ، لانها شيء متميز عن الشعب .

بهذا المعنى يمكن للمثقف ان يحتضن باستمرار عناصر المقاومــة الشعبية وأن يبلورها في أشكال تعبيرية وفنية وأدبية يستطيع الشعب ان يستوعبها وان يستخدمها لا في العمل السياسي المباشر وانما في الاحساس بذاته ، في الشعور بانه متميز له قيمة . انسان وعى حقيقة .

ان ما تقوم به الثقافة الراهنة في العالم العربي ينطلق مــن مسلمــة أو حقيقة ، هي نفي كل شيء ، كل قيمة ، كل معنى ، كل وعي ، عن الشعب :

غسل الدماغ مستمر يوميا ، وفي اجهزة الاعلام ارهاب فكري يقوم على ان الشعب جاهل وعامي وغير مدرك ، ان كل ثقافتنا متبلورة الآن على تحقير الشعب ، كي يشعر هذا الشعب بالا قيمة له ، وانه غير قادر على فهم ما يجري أو التدخل فيه ، لان ما يجري من الامور شيء عظيم لا يفهمه الا المطلعون والراسخون في العلم الذين درسوا في الغرب أو تعلموا اللغات الاجنبية أو حصلوا على شهادات ،،، وما نقوم به نحن ، في العادة وفي غالب الامر ، هو افقاد الشعب لثقته بنفسه . ليس المثقف الشعبي هو الذي يرفع شعارات شعبية ، فهذا امر لا علاقة له بالشعب ، وانما هو الذي يستطيع ان يحتضن المقاومة الشعبية ، كما ذكرت ، وان يعطي لهذا الشعب روحا ، نفسا ، فرحا جديدا ، وان يشعره بوجوده وبكيانه .

الثقافة الجديدة : هل لهذه الظواهر التي بانت خصوصيتها العربية بالنسبة للغرب الرأسمالي أو لما يسمى بالاشتراكي ، اساس تاريخي يجوزها ام لا ؟ لانه اذا كان لها اساس تاريخي فستصبح ظواهر موضوعية ، ويصير علينا ان نتعامل معها في هذا الاتجاه ، اما اذا لم يكن لها أساس تاريخي ، باعتبار انها من فعل الذوات ، فعندئذ لا يمكن لبرنامجنا أن يسير في نفس السياق .

برهان غليون : اعتقد انها كلها موضوعية ، بل انها واقعية ، اي اقوى من موضوعية . اننا نعيشها كوقائع ملموسة ، وهي حصلت لان هناك ظروفا موضوعية وتاريخية واجتماعية وسياسية دفعت اليها . الا ان المطروح ليس هو هذا : كل التاريخ الذي نعيشه هو ثمرة لما عشناه في السابق ، لكن : هل بالامكان تغيير هذه الظروف والظواهر ام لا ؟ هل بالامكان القول ان التاريخ حتمي ؟ بمعنى ان الامور ستاخذ مجراها كما هو مقرر في الواقع وفي حتمياته وقوانينه ، ام ان لدينا امكانية التدخل في هذا الواقع لتغيير مجراه ؟

عندما كنا اطفالا كنا ندرس أو نقرأ او نفهم ان كل شيء مكتوب على الجبين . ولا اعتقد ان كل شيء مكتوب على جبين التاريخ ، بمعنى ان كل شيء يسير حسب مجرى مقرر له منذ بدء الخليقة ، بل أرى ان الانسان يتحكم في تاريخه . فالرأسمالية ، مثلها مثل امور كثيرة اخرى ، كان يمكن لها ان تظهر كما كان ممكنا الا تظهر . ليس هناك ما يؤكد ان العرب كان من الضروري ان يستعمروا من قبل الفرنسيين أو الانجليز ، لا من قبل دولة اخرى ، أو من قبل العثمانيين في فترة محددة ، أو ان يبقى المغرب خارج الاطار العثماني .

هذا في رأيي معطى ثابت ، يمكن ان تقول عنه انه حتمي ، بمعنى ان

عوامل مختلفة تضافرت لاحداثه ، ولولاها ما كان ممكنا ان يحدث . لكن : هل نقول ان هناك عوامل تاريخية مسبقة ستقرر مصير المستقبل ؟ وبالتالي ما هو دورنا وما فائدة وجودنا ؟ وماذا يبقى من فرق بين المجتمع الانساني كمجتمع واع والمجتمع الحيواني ؟

صحيح ان التاريخ الماضي اعطانا معطيات نهائية نحاول نحن فهمها لاجل التحكم فيها ، وعن طريق اضافة عوامل جديدة نستطيع ان نغير مجرى التاريخ باتجاه او باخــر .

الثقافة الجديدة : ربما لم يكن هذا قصدنا من السؤال ، بل انه هو : اذا اعترفنا بأن وقائع الماضي هي تعبير عن قوانين موضوعية فذلك يعني ان رغبتنا في تغيير وقائع المستقبل يجب ان تعتمد على استغلال تلــك القوانين . في حين اذا اعتبرنا التاريخ الماضي تاريخا لحوادث الصدفة ، وان وقائعه كان ممكنا الا تقع ، حينئذ يمكن ان ننظر إلى المستقبل بدوره على انه مستقبل للصدفة ، ويمكن ان نصنع فيه ما نريد بغض النظر عن قوانينه .

برهان غليون : انا افهم من القوانين أشياء عامة ، بمعنى ان المجتمعات مكونة من فئات اجتماعية متميزة المصالح ومن طبقات ، وانها تتصارع على مصالح محددة ، وان هذا الصراع هو ، اذا شئتم ، قانون في المجتمع .

الثقافة الجديدة : وأن هناك مراحل لابد من المرور بهــا .

برهان غليون : انا قلت مررنا بمراحل ، اما المراحل التي لابد مــن المرور بها ، فهذا تأمل في المستقبل . ماركس بدوره تحدث عن الاشتراكية عموما ، الا انه لم يتكلم عنها كنظام ، كيف ستكون . لقد كانت بالنسبة له استنتاجا بسيطا من التاريخ الماضي ، لكنه لم يحدد هو نفسه كيف ستكون عليه هذه الاشتراكيـــة .

الثقافة الجديدة : لكن المبادىء العامة الاشتراكية واضحة ، وهـــي مبنيــة على استخلاصات من المجتمع الرأسمالي ، أي على ان المتناقضات في المجتمع الرأسمالي لا بد ان تؤدي في مرحلة من مراحلها الى انحلال هـذا النظام وبناء نظام آخر على النقيض منه .

برهان غليون : بامكاني ان اقول ايضا انه خلال عدة قرون يمكن ان يحدث كذا وكذا ، لكن منذ عهد ماركس حتى الآن أصبح هناك عالم اشتراكي وعالم اشتراكي يتنازعان على مفهوم الاشتراكية رغم ان ماركـــس حـــدد المبادىء الاساسية كما انه في بلدن اخرى ، مثل اوروبا وأمريكا ، ليـــس هناك أفق للاشتراكية ، لا الآن ولا بعد 20 سنة على الاقــل .

انني افكر في التاريخ على مدى قريب ، لا اريد ، كما قلت في البدء ، ان

اعطي نظرية في التاريخ ، او ان اعيد كتابة التاريخ ، وان توقعات الانسان على مدى قصير ، وفي حدود ما يرى ، هي الاساسية في النهاية بنظري ونترك للأجيال القادمة أن تحدد أشياء كثيرة . وباعتقادي ان هناك احتمالات في النظام الاجتماعي الراهن في اوروبا كما في الاتحاد السوفياتي ـ انطلاقا من الصراع الموجود به ـ ، الا ان بامكا نهذه الاحتمالات ان تقود الى اشتراكيات مختلفة ايضا ، قد تكون شبيهة باشتراكية الاتحاد السوفياتي ، أو اشتراكية الصين ، أو باشتراكية جديدة لم نعرفها بعد . وذلك بالضبط لان التاريخ يحبل باستمرار باشكال مختلفة . وربما امكن القول بان العالم العربي يسير الآن في هذا الطريق .

واعتقد ان التاريخ يقدم احتمالات بالنسبة للمستقبل ، ممكن ان تنجح ويمكن ان تفشل ، وانه لا يمكن ان يقدم وقائع نهائية . فالحديث عن المستقبل يظل دائما في الغيب ، وليس هناك علم ـ بمعنى كلمة علم ـ يمكن ان يحدثنا عن المستقبل . حتى عندما نقول ان الماركسية علم ، المستقبل فهو من قبيل التجاوز . العلم هو التجربة والخبرة المباشرة التي يمكن ان نتحقق منها ، ولا يمكن التحقق من المستقبل في نظري

الثقافة الجديدة : لكن الملاحظ انك تتكلم عن المستقبل القريب ، وهذا لا يمكن ان يدخل الا في برنامج سياسي ، الشيء الذي يبدو متعارضا مع مجهودك النظري الذي غطى مرحلة كاملة من تطور المجتمع والفكر العربيين ، ومع قولك بضرورة ابعاد الثقافة عن العمل السياسي المباشر الهادف الى الاستيلاء على السلطة .

برهان غليون : اعتقد ان اهمية الموضوع تنبع لا مما يريد الواحد ان يأخذه منه كنتائج سياسية مباشرة ، بل مما يلقيه من أضواء على التاريخ نفسه ، وعلى فهم هذا التاريخ ـ نحن ، اذا اردنا ان نفهم ما يجري في العالم العربي منذ 50 سنة ، ربما يكون علينا ان نرجع لا قرنا الى الوراء بل قرونا وقرون . ربما نرجع الى التراث والاسلام والتقلبات التاريخية المختلفة في كل العالم العربي ، واكثر من ذلك ، الى الغرب . أي أن نحيط بحقبة تاريخية طويلة وبمساحة جغرافية عريضة ، من اجل الوصول الى نتائج وأفكار ربما كانت بسيطة جدا .

الثقافة الجديدة : ربما لا نتكلم نحن هنا عن الافكار ، ولكننا نريد القول انه كلما كانت رؤيتنا للمستقبل ابعد كلما اضطررنا للرجوع الى ماضي ابعد ، في حين اذا كان مشروعنا السياسي غير استراتيجي بل تاكتيكيا فحسب ، فمن الطبيعي ان حقل بحثنا سوف يكون من نفس المستوى ، وقد لا ندرس سوى مرحلة سياسية محايثة أو سابقة مباشرة على تلك التي

نريد ان نصنع فيها ما نصنعه . بمعنى ان على التحليل ان ينسجم مع البرنامج المرغوب فيه ، والبرنامج المرغوب فيه بالنسبة لتحليلكم قصير المدى ، في حين ان التحليل بعيد وشامل جدا .

برهان غليون : لا اعتقد ، فما قصدته هو ان الانسان يذهب بفكره الى المدى المنطقي المعقول الذي يستطيع فهمه من خلال ميزان القوى الراهن ، من خلال الوقائع الراهنة . عندما نريد تحليل ماذا سيجري في بلد من البلدان ، فهذه ليست عملية سحرية . سوف ندرس القوى الراهنة ، وصراعاتها ، واشكال هذه الصراعات ، ثم احتمالاتها والنتائج التي يمكن ان نطلع منها وهذه القوى لها طابع تاريخي ، وهي موجودة في ظرف تاريخي محدد ، وفي منطقة محددة .

عندما يختلف ميزان القوى تتغير النتائج ومعها تتغير التوقعات والتحليلات ايضا . وحين قلت ان المهم هو ان نفهم ماذا سيحصل في 20 سنة ، فهذا لا يعني انه لا ينبغي ان تكون لدينا نظرية في التاريخ أو نظرية عامة في الاجتماع والتاريخ ، بل عنيت انه ينبغي علينا الحذر ، ونحن نقوم بعمل جزئي ، من الاطلاقات الكبرى ، ومن النتائج الكبرى .

الثقافة الجديدة : قلت ان المهمة في هذا التغيير الجديد للمجتمع العربي مطروحة على المثقفين ، مثلما كانت في السابق ، ومن خلال مراجعتك النقدية المهمات القديمة التي وظف المثقفون العرب فيها الثقافة لصالح تكوين دولة ـ فتحولوا ، بالتالي ، من مثقفين الى متسلطين ـ رايت ان المهمة الجديدة لم تعد ثقافية وانما صارت سياسية ، بمعنى ان تحويل الثقافة لا يمكن ان يتم من داخلها وانما بعد حل مشكلة السلطة ، كما تحدثت في ذات الوقت عن ان الثقافة الجديدة تعني شيئا غير السياسة ، اي غير الممارسات الثقافية الحاصلة اليوم . فهل بالامكان أن توضح لنا أكثر هذه الاشكالية ، اي كيف يمكن للثقافة أن تؤدي الى فعل سياسي دون أن تكون وسيلة للسياسة، بمعنى انتهازية ؟

برهان غليون : لقد أردت التمييز بين عمل ثقافي يوظف مباشرة في السياسة ، أي يسعى لنيل السلطة مباشرة، وبين عمل ثقافي يهدف، بالعكس، الى بناء سلطة ، سلطة القاعدة ، سلطة الشعب . بمعنى ان المثقف ، بدل التطلع باستمرار الى الدولة وخلق ثقافة دولة ، يخلق ثقافة شعب ، ويصبح عنصرا لاحياء المعارضة والمقاومة الشعبية .

واعتقد ان هذا العمل الثقافي ، هذا التوجه الثقافي الجديد ، هو عمل سياسي أيضا على المدى البعيد ، وذلك لانه لا يهدف الى استلام السلطة بل الى تغيير قاعدة اللعبة السياسية ككل في المجتمع . انه يدخل في السياسة

باعتباره يدخل في اطار تغيير ميزان القوى ضمن النظام الراهن .

الثقافة الجديدة : هل بالامكان أن نتساءل هنا عن خصائص هذه الثقافة ذات المضمون الشعبي ، وعن العلاقة التي ستكون بين المكونات الثقافية للمثقف ـ والمعتمدة على الثقافة المكتوبة ـ وبين المقومات الثقافية للشعب ـ والمعبر عنها بالادوات والوسائل غير الكتابية ؟

برهان غليون : ان بامكان سؤال من هذا النوع أن يقود الى جواب على صورة وصفة طبية ، ولا أعتقد أن هذا هو المقصود . لذلك فان المهم في نظري هو التوجه الحقيقي للمثقف ، والشعور الحقيقي له ، وادراكه لهذه الحقيقة الخاصة بالشعب ، ولوجودها واهميتها .. ذلك التوجه الذي يستطيع خلق حساسية لما يجري ضمن هذا الشعب بامكانه أن يكون مفجرا لادب وثقافة جديدين ، لا نستطيع اختزالهما ولا تحديدهما منذ البدء. فالابداع الثقافي يجدد نفسه ، وهو ابداع في حد ذاته . والادب الشعبي يخلق من خلال ارتباط المثقف بالشعب .

ان الاساس في رأيي هو هذا التوجه ، هو هذه الحساسية ، أما كيف سيتجسد على مستوى الانتاج الثقافي ، فهذا أيضا من عمل المبدعين ومن عمل التاريخ .

الثقافة الجديدة : اذن ، ليست هناك محددات مضبوطة يمكن ، اعتمادا عليها ، أن نفرق بين أدب شعبي وللشعب ، وبين أدب مستخدم لاستغلال الشعب ولاجل الوصول الى السلطة . وبالتالي ستبقى مسألة شعبية المثقف مسألة شعور واحساس . واذا كان الامر كذلك ، فان بامكان جميع المثقفين اليوم ان يقدموا لنا من المشاعر ما يوهمهم ويوهمنا بانهم فعلا شعبيون . اذن : ما هي النقطة ، ما هو القياس ، ما هو الحد الذي يمكن أن نعرف به أن المثقف بدأ يتجه فعلا نحو الشعب ؟ وما هي الاشكال المعبرة عن ذلك ايضا ؟

برهان غليون : ان هذا السؤال يفرض علي أن أكون سلطة ضد أخرى ، سلطة دولة ، يفرض علي أن أكون دولة وأقول ان هذا ادب شعبي وهذا ادب غير شعبي ، وان هذا يستحق الحياة والآخر الموت . انه يفرض علي الوضع الذي أحاول أنا انتقاده .

ان القضية في اعتقادي قضية احساس ، احساس جوهري ، لا في الانتاج الادبي والفني والثقافي فحسب ، بل وفي العلم ايضا وفي انتاج مختلف المعارف الاخرى . وليس هناك علم أدبي نستطيع اليوم أن نخلقه ونميز فيه بين أدب شعبي وأدب غير شعبي . الا انه مع تطور الثقافة والانتاج الثقافي في المستقبل ربما تبلورت تيارات وأشكال جديدة للتعبير تظهر قدرتها لا على التعبير عن هذا التواصل الاجتماعي فحسب بل وعلى أن تكون مؤثرة في انجاب وتطوير

الصلات والتواصل بين أفراد الشعب وبين المجتمع ككل .

اي ان ما يهمني ، اذا شئتم ، في الثقافة الشعبية ، أو فيما يمكن تسميته في المستقبل ثقافة شعبية ، هو أن تبدع اشكالا تسمح بتجاوز هذه القطيعة وهذا الشعور بالتهميش وبالهامشية التي يعاني منها الشعب ، تسمح له بالتعبير بطريقة فعالة وبأن يضيف الى معارفه وتعابيره معارف وتعابير جديدة وتشعره بالحياة وبالقيمة الذاتية .

كيف يمكن ذلك ؟ هذه مشكلة المثقفين .

ان الشعب الآن ، تبعا لما أراه ، يعيش في بؤس وحرمان ثقافيين ، في شعور بالقطيعة وبالفراغ الذاتي والنفسي والعقلي . فهل بامكان الثقافة أن تلعب دورا في اعادة احياء هذا الشعور الذاتي لدى الشعب ، وفي اعادة تكوين ذاتية شعبية ؟ هذا يعود الى عمل المثقفين وتأملهم وتفكيرهم اكثر مما يعود الى الشعب .

الثقافة الجديدة : انك تعتبر ، مثلا ، الادب الموجود حاليا في العالم العربي أو منذ بداية القرن لا شعبيا ، ولا يمكن اصدار هذا الحكم دون وجود تصور آخر لديك للشعب . كما أنه من غير الممكن بتاتا أن ننفي عن أحاسيس المثقفين منذ بداية القرن (الافغاني ، الطهطاوي ، عبده ...) مضمونها الشعبي ، فكلهم يحسبون ، في دخيلتهم ، أنهم يخدمون الشعب ؛ الا أننا لا نحكم عليهم بالقياس الى نواياهم حول أنفسهم وانما بالقياس الى نتائج أعمالهم والى واقعهم الموضوعي . لكن ، لنطرح هنا سؤالا آخر وهو : الا ترى اليوم ، في العالم العربي ، اشكالا أولية لهذا التوجه للمثقفين نحو الشعب (في الغناء مثلا : تجربة « جيل جيلالة » و « ناس الغيوان » في المغرب ، و « شيخ امام ـ نجم » في المشرق ...) ؟

برهان غليون : ان الموضوع طويل ، لكنني اختصر فاقول اني لا أدعي أني قرأت كل الادب العربي ومن ثم أحكم عليه جميعه بانه هنا شعبي وهنا غير شعبي ، لقد تحدثت عن اتجاه عام . هناك الآن أدب يسمى شعبيا ، وهو أدب شعبي فعلا ، يتجلى في أغان وفولكلور .. الخ ، لكني لم أقصد الحديث عن هذا الادب ، بل قصدت الحديث عن الثقافة ، عن الثقافة الحديثة والمثقف الحديث بالدرجة الاولى .

حقيقي أن كل انسان وكل طبقة تحكم باسم الشعب، وفي هذا ايديولوجية واضحة ، لذلك أقول ان بامكاني أنا أيضا حين حديثي عن ثقافة شعبية أن اصل الى نتائج غير شعبية . فلست متاكدا من أنني في خدمة الشعب ، أو بأن احساسي سيخدم الشعب ، ولا أعتقد أن غيري يمكن أن يكون متأكدا من ذلك. لذلك فأنا اضع كلامي ضمن اجتهادات محددة كبقية اجتهادات الآخرين .

الثقافة الجديدة : الا تعتقد انك ذو نزعة فوضوية ، ما دمت انت نفسك لا تدري كيف يمكن ان تدعو الناس الى شيء أنت غير متيقن منه ؟ هذا من جهة ، من جهة ثانية ، نلاحظ أن هذا النداء الثقافي الذي تدعو اليه كان مرتبطا عند عدد من مثقفي اوروبا ، خاصة باسبانيا قبيل الحرب الاهلية ، بخط سياسي معين ، هو الفوضوية . فهل ، نحن الآخرون ، سنكرر تجربة عاشتها اوروبا في الدعوة الى أدب شعبي يقف على النقيض من العمل السياسي للاحزاب آنذاك ، خاصة المسماة من لدن أوروبا ــ بالشيوعية ــ والتي كانت توجه المثقف أساسا للعمل السياسي وللوصول الى السلطة ؛ لا لبعث ثقافة بعيدة عن السلطة ؟

برهان غليون : لست أدري لماذا المقارنة مع اوروبا مرة أخرى . أنا لا يهمني ما حصل في اسبانيا في الحقبة المذكور ولا ما سيحدث بعد فترة . انني أعيش واقعا أيضا ، (اجتماعيا ، سياسيا ، فكريا ...) ، وهذا الواقع يدفعني الى التفكير ، وأنا أرث افكارا وعلوما ومعارف احاول التصرف بها ؛ وليس العلم حقائق مطلقة ، ومعايير ثابتة ونهائية . العلم اجتهاد أيضا ، اي أنه محاولة للوصول الى دقة أكثر ، ولتفهم حقائق اكثر ، وللكشف عن وقائع جديدة .

وما اقوله هو أننا في وضع تطبعه قطيعة حقيقية بين الشعب وبين المثقفين وبين الدولة، وهي ليست طبيعية، لانها تمنع الادب والفكر من التطور وتخنق كل امكانية تطور اجتماعي ككل في المستقبل . وانا ادعو المبدعين والادباء والمثقفين الى رؤية هذه الحقيقة لكي يحاولوا فهمها وتطوير نشاطهم من خلال ذاك الفهم . واردد مرة أخرى انه ليس هدفي وضع نفسي مكانهم ، فالمبدع هو الذي يختار موضوعاته وطريق التعبير للوصول الى الشعب وتطوير الاتصال به .

الثقافة الجديدة : الديموقراطية ودمج الشعب : هذان هما العنصران الرئيسيان ، في رأيك ، لتجاوز ما اسميته باخفاق المرحلة الحديثة ، الذي أدى الى خلخلة الامة العربية والى التقهقر ، الى التمايز داخل وبين الاقطار العربية بدل الوحدة. الا أن هذه الفروقات(الاجتماعية، الطبقية،اللغوية،الدينية العرقية ...) التي اعتبرتها أنت تقهقرا يعتبرها مفكر آخر هو الخطيبي عنصرا ديناميا لاجل التحول التاريخي للعالم العربي . فما رأيك في الموضوع ؟

برهان غليون : يمكن الا اكون مختلفا مع الخطيبي. لقد رأيت ان المرحلة الحديثة قد اخفقت في بناء هذه الوحدة وتحقيق الاهداف التي طرحتها على نفسها ، وأن هذا الاخفاق أدى الى تفكك في البنيات الاجتماعية والثقافية والسياسية . لكن يجب أن نميز بين هذا التفكك وبين الاختلاف الذي هو

جوهري في بناء اي وحدة ، وهذا ما حاولت ان ابينه في كتابي الثاني « المسألة الطائفية ». ان الاختلاف هو اختلاف ضمن اتفاق وضمن وحدة عامة، وبالامكان أن يكون هناك تمايز ثقافي ووحدة سياسية ، كما بالامكان أن تكون هناك عدة احزاب وعدة تنظيمات حزبية ضمن اطار دولة واحدة ، ومن الممكن أن يحصل تفكك وانحلال كامل لكل التنظيمات العضوية (الثقافية أو السياسية او الاجتماعية او العشائرية القبلية ...) ضمن وحدة عامة، الا ان هذه الوحدة سوف تكون مفروضة من طرف الدولة ، التي هي بالضبط دولة القمع والاستبداد والتي تحاول تحقيق الوحدة بالقوة ، لانه ليس هناك أي عامل جامع لهذا الشتات الاجتماعي ، يفترض وجود نوع من التفاعل بين القاعدة والقمة ، بين الثقافة المكتوبة (أو الرسمية) وبين الثقافة الشعبية ، بين ثقافة الفئات المختلفة والجماعات المختلفة وبين ثقافة واحدة تسمح هي نفسها ضمن مفاهيمها بوجود هذا الاختلاف .

بهذا المعنى اعتقد ان الخطيبي يقصد ذلك الاختلاف المثري المغني الذي يفضي الى وحدة عضوية ، عليا ، وليس وحدة شكلية مفروضة بالقوة كما هو الوضع الراهن في العالم العربي بشكل عام . وباعتقادي أننا نسير نحو التفكك ، لا نحو الوحدة ولا نحو الاختلاف . فالسير نحو الاختلاف يفترض قبول الاختلاف من قبل الجماعات المختلفة وهضمه والاعتراف به كوقائع مثرية وغنية. الا أن ما يحدث في العالم العربي ليس هو قبول هذا الاختلاف ، وانما تعميقه في اطار عدائي ، في اطار صراعي طائفي أو عشائري أو غيره ، الشيء الذي ظهرت نتائجه في بعض البلدان العربية أيضا ، ومن المحتمل ان يتطور في بلدان اخرى ، وهو ما أسميه بالتفكك .

الثقافة الجديدة : اذن فالطائفية بالنسبة لك هي الحد الاعلى للتفكك الذي وصل اليه العالم العربي ؟

برهان غليون : ليس الحد الاعلى ، فباعتقادي أننا في البداية لا في النهاية . وقد حاولت في الكتاب المذكور توضيح كيف أن قضية الطائفية ليست مرتبطة بوجود هذا الاختلاف ، لان هذا الاختلاف موجود من الاصل . فالمجتمعات العربية ، بطبيعتها التقليدية ، مكونة من فئات متمايزة ثقافيا ، من جماعات كانت مغلقة حتى ضمن الاطر الديني الواحد أو ضمن اطار الثقافة الواحدة ، ولكن الجديد في الموضوع الآن هو أن بعض هذه الجماعات بدأ يشعر بأن هذا التمايز ينبغي إستغلاله في اطار آخر ليس هو الاطار الثقافي، وانما هو اطار الصراع على سلطة هي نفسها في مهب الريح ، وفي مجال تنازع حقيقي أصبحت الطائفية عدوانية حاملة للحرب الاهلية لانها أصبحت تحتضن قيما جديدة غير ثقافية : سياسية ، اجتماعية ... ولان التمايز الثقافي صار يعني

ايضا نوعا من العصبية الاجتماعية والحزبية التي تتيح تغييرا بميزان القوى يسمح لافراد الجماعة أو العصبية ان يحتلوا مواقع افضل واقوى في اطار دولة تتجاذبها العصبيات المختلفة .

ان كل ما كتب عن الطائفية ، وعن ان سببها هو كون مجتمعاتنا مكونة من فسيفساء واقليات واجزاء مشتتة ، وان الحروب هي نتيجة لهذا التكوين التاريخي للمجتمعات العربية ، هو امر لا معنى له ، لان هذه الطائفية لم تنشأ ولم تتطور كانحلال وكصراع وكعداء الا ضمن اطار نظام سياسي حديث ، هو الدولة العربية الحديثة، دولة الاقلية القمعية، ومن هنا ينبغي فهم الحروب الاهلية : بقدر ما أصبحت الدولة هي بحد ذاتها طائفة ، أي محكومة ومتسلطا عليها من قبل فئة قليلة تستخدمها في سبيل تحقيق مصالحها ، بقدر ما انعكست هذه البنية العصبوية على المجتمع وصارت التمايزات الثقافية التقليدية تأخذ أوزانا وقيما سياسية فائضة جديدة .

أردت في كتابي ايضا توضيح ان الاخطر في الاختلاف ، لان هذه المجتمعات لا تستطيع تحقيق وحدتها العضوية الحقيقية الا بقبول هذا الاختلاف ، لكن على أساس انه اختلاف ثقافي ، وهو لا يمكن ان يبقى في الصعيد الثقافي وتقبل به الجماعات المتمايزة الا اذا صار هناك اجماع على الصعيد السياسي ، اي احترام ومساواة حقيقية بين كل الافراد . بمعنى أن الوحدة السياسية العضوية ، الوحدة السياسية الديموقراطية ، هي التي تسمح بان تنحدر وتغير هذه العداوات الطائفية من طابعها ، وتتحول الى تمايزات ثقافية ، ولا تخرج عن هذا الاطار .

ان الدولة عند ما تسحق كل امكانية للمقاومة السياسية المباشرة ، وعند ما تمنع التعبير عن المصالح الاجتماعية ضمن أطرها الشرعية والطبيعية السياسية ، تأخذ الطائفة ايضا صبغة الحزب السياسي ، وتعود الفئات الاجتماعية الى منظمات ومؤسسات تقليدية محاولة استخدامها في اطار الصراع السياسي .

الثقافة الجديدة : هل يمكن أن نفهم من هذا ـ وهو مجرد تأويل « تعسفي » ـ ان الصراع الطبقي ينتهي الآن في أمكنة معينة من العالم العربي لكي يحل محله ، في ظل التفكك العام ، صراع طائفي ؟ وما مخرج ذلك ؟

برهان غليون : باعتقادي أن الصراع الطبقي مستمر في العالم العربي وانه سيستمر ، الا انه لا ينبغي فهم هذا الصراع كصراع بين طبقتين تقف كل منهما في اتجاه الاخرى ، بل كصراع بين الشعب وبين الطبقة التي تصير أكثر فأكثر متميزة ثقافيا وسياسيا واجتماعيا وذات مكانة خاصة في المجتمع . هذا لا يعني أن الشعب لا يتكون من فئات متميزة (عمال وفلاحين وعاطلين

ومهمشين ... الخ) ، وانما هناك قانون جديد أو قانون أساسي هو أن هـذا الصراع في بلادنا يجري بالدرجة الاولى بين هذا الشعب بكتلته المتميزة وبين الطبقة العليا التي تغدو منسجمة ومتجانسة أكثر فأكثر ، تغدو في ذات الوقت اقطاعية وبورجوازية وتكنوقراطية وبيروقراطية . وفي رايي ان ما سنراه في العالم العربي باستمرار هو هذا الشكل من الصراع بين طبقة دولة وبين شعب تحت ، وأن الصراعات في اطار كل كتلة سوف تكون ثانوية بالمقارنة مع هذا الصراع الاساسي .

اما عن المخرج ـ اذا أردنا الحديث عن المخرج ـ فلا اعتقد ان بامكان الشعب ان ينتصر في ظروف التهميش التي يعيشها اليوم ، وانما أرى ضرورة عمل دائب وطويل وصبور لاعادة ـ لا احياء ـ الوعي او الثقة بالذات عند الشعب . ويمكن القول هنا ان ثمة عناصر مثقفة وسياسية ووطنية وديمقراطية وشعبية تتحالف من الشعب وتستطيع ان تقدم له عناصر جديـدة لتقويـة مقاومته وقدرته على النضال ، عندئذ يمكن أن ننتقل الى مرحلة أخرى مـن الممكن تسميتها بالديمقراطية . ألا أنـه ينبغـي ـ ونحـن نتحـدث عـن الديمقراطية ـ أن نميز بين الديمقراطية والليبرالية ، اذ من الممكن الحديث عن الديمقرطية ـ كمفهوم أعم ـ دون تبني التقاليد الليبرالية التي تطورت بدورها وتغيرت ، واستبعدت في بعض الحالات .

بهذا المعنى ، ليست الديموقراطية نظاما كاملا متكاملا ، وانما هي ان تكون الدولة مجسدة ، ولو نسبيا ، لارادة الشعب ، هي ان توجـد علاقـة عضوية بين الدولة والشعب ، بين السلطة والشعب . وليس من الممكن ايجاد علاقة عضوية الا اذا كانت هناك ، في نظري ، سلطة شعبية حقيقية تستطيع ان تفرض على سلطة الدولة وجودها ، اي تستطيع أن تتدخل وتصبح عاملا اساسيا في قوى الدولة .

اننا نعيش اليوم اغتصاب كل سلطة من الشعب ودفع الشعب خارج كل سلطة ، والديموقراطية في نظري هي اعادة السلطة للشعب ، التي ليست بحال سلطة الدولة ، وانما هي اعادة تنظيم الشعب بشكل يسمح له ان يكون ذا وزن فعال على الساحة السياسية . عندئذ[1] لن تكون هناك امكانية لاي جنيرال او قائد عسكري لأن يأخذ السلطة ويسحق الناس ويفرض السلطـة التي يريد .

الثقافة الجديدة : لكن ، الا يلغي طرحك هـذا « للشعب » المفهـوم الماركسي القائل بأن الطبقة العاملة هي المؤهلة لقيادة باقي «طبقات الشعب» من اجل تغيير المجتمع ؟

برهان غليون : لقد حاولت ، من خلال كلامي السابق ، ربط مفهومي عن

الديمقراطية بمسالة الامة بالدرجة الاولى ، اي أنني قصدت ، عند ما تحدثت عن شعب ودولة ، حل مسالة أبسط من مسالة الصراع الطبقي هي مسالة تكوين هذه الوحدة التي تحتوي الاختلاف . الآن ، حين يتحقق هذا الحد الادنى من الديموقراطية لا شك ان اطار مفهوم الشعب نفسه سيتغير تبعا للتناقض الاساسي ، ويصبح الصراع ضمن الطبقات التي تحدثنا عنها . عندئذ تطرح مسالة قيادة الطبقة العاملة ، لكن قيادة الطبقة العاملة تطرح في اطار الاشتراكية . لا أريد الفصل بين مرحلتين ، لكنني أقول انه عندما اناقش مسالة الامة فهذا شيء ، وعند ما اناقش مسالة النظام الاجتماعي فهذا شيء آخر . ان التحالف الشعبي ضروري لتكوين الحد الادنى لتلك الوحدة (الامة)، أما حين ننتقل الى اطار الصراع الاجتماعي الهادف الى تكوين نظام اشتراكي، فتطرح مسالة الطبقة العاملة . وهنا نقول ان لا احد يستطيع أن يفرض قيادة الطبقة العاملة ، وأن الطبقة العاملة تفرض قيادتها بالقوة ،بفهمها للواقع وللاطار الصراعي الذي تعيش فيه ، وبفرضها لمفهومها العام ووجهة نظرها .

ان القضية تاريخية وليست اخلاقية ولا نظرية . : هل الطبقة العاملة قادرة على قيادة هذه العملية أم لا ؟ هل يجب أن تقودها في استقلال عن الفئات الاجتماعية الاخرى أم ضمنها ؟ هل ذلك يعود الى صغر حجمها أم الى ان « أحزابها » غير قادرة على استيعاب المرحلة التاريخية ؟ (على أساس ان الاحزاب التي تقول بتمثيلها للطبقة العاملة ليست هي الطبقة العاملة نفسها).

الثقافة الجديدة : نحب هنا التركيز على مسالة الديموقراطية . لقد سبق وتكلمنا عن المفهوم النسبي للديموقراطية ، وقلنا انه اذا اردنا أن نتكلم عن الديمقراطية الحديثة في العصر الحديث فانه لا يمكننا نهائيا أن نفصلها عن التاريخ الحديث للبورجوازية ، لانها ، موضوعيا ، تعبر عن مرحلة من مراحل البورجوازية التي يكون رأس المال فيها موزعا بين فئاتها المختلفة بشكل متوازن ، فتحتاج الى هذا الشكل في التنظيم الداخلي لتحقيق توازن داخلي لصالح المجموع وضد البقية . وحين يختل التوازن بين هذه الفئات داخل نفس الطبقة لصالح فئة أو فئتين ـ مثلما وقع في المانيا ـ سيختل هذا النظام السياسي ويتولد عنه نظام سياسي آخر . فالديموقراطية ليست مفهوما فكريا ، وانما هي حدث تاريخي ناتج عن قوانين موضوعية في الشرط الاجتماعي .

في نفس الاتجاه يمكن الكلام عن البلاد العربية ، فنتساءل : ما هي الشروط المتوفرة اليوم لتكوين ديمقراطية ؟ وما هي ملامح هذه الديموقراطية الممكنة والمطلوبة لدينا بامتياز ؟

برهان غليون : تاخذ الكلمة احيانا معاني مختلفة ، لقد ظهرت كلمة

ديموقراطية ـ وفكرتها ـ مع اليونان ، الا ان الديموقراطية البورجوازية تطورت بشكل هائل : كانت تعني ، في البداية ، حق التصويت لدافعي الضرائب ، ثم صارت حق التصويت لكل الرجال ، ثم للجميع (بما في ذلك النساء) ، وبعد فترة من تطور النظام والصراعات الاجتماعية والمقاومات والنضالات الاجتماعية القاعدية ، صارت الديموقراطية تعني أيضا حق العمل لكل الناس ، ثم حق كل الناس في التامينات الاجتماعية ، وحق البطالة عن العمل . وكل هذا التطور للديمقراطية باتجاه ان تأخذ، أكثر فأكثر، مضمونا اجتماعيا ، كرس منذ عهد ماركس بمفهوم الديموقراطية الاجتماعية .

وما أريد قوله هنا هو ان القضية ليست قضية نظام محدد متكامل نهائي حاسم ظهر في فترة محددة، وهل نستطيع تطبيقه لدينا أم لا؟ ان الديموقراطية ليست منحة من النظام الراسمالي أو الطبقة البورجوازية ، وانما هي نتيجة ، من جهة ، لنضال العمال والفلاحين ، وضرورة ، من جهة أخرى ، لان النظام قائم على انجاب عمال وطبقة عاملة ومصالح مختلفة وتعددية اجتماعية . والتاريخ لا يبدع ، بالضرورة ، نفس الاشكال السياسية ، وانما تبقى الفكرة الاساسية في الديمقراطية وهي مشاركة الشعب ، ومشاركة الناس بشتى اتجاهاتهم الفكرية والاجتماعية في اتخاذ القرار السياسي وفي ادارة شؤون الدولة . وهذا طموح انساني ـ على ما أعتقد ـ لدى كل المجتمعات ، قبل الرأسمالية وبعدها ، حتى في النظام الاشتراكي نفسه (اذا أمكن تسمية النظام « الاشتراكي » القائم حاليا اشتراكيا) .

ان هذا الطموح جزء من تكوين المجتمع ، ولا يستطيع المجتمع ان يستقر وان يطمئن الى تكوين وحدة وحل أموره دون حروب اهلية مستمرة الا اذا أنجب هذه المشاركة الضرورية والاولية للناس في اتخاذ القرارات والمساهمة في تحديد مصيرهم هم أنفسهم .

لماذا لا يمكن تصور ظهور اشكال تنظيمية جديدة في العالم العربي ؟ لا مركزية مثلا ، مجالس محلية مستقلة نسبيا عن السلطة المركزية ، اعادة النظر في كل هذه المنظومة السياسية التي ورثناها عن الغرب وعن الافكار التي اتتنا ؟ لماذا لا نفكر في اطار وحدة تتضمن ادارات محلية واسعة الصلاحية، ومشاركة شعبية أقوى تتضمن المساواة في الحقوق السياسية ، وفي ذات الوقت ، الضمانات الاجتماعية الاساسية للشعب وللافراد ؟

أعتقد ان تاريخنا متميز عن تاريخ الغرب في شيئين اساسيين : اننا لا نستطيع اليوم تطبيق الديمقراطية والسير بها في نفس الخط الذي سار فيه الغرب ، أي ان نبدأ بديمقراطية دفع الضرائب لننتهي الى ديموقراطية اجتماعية تضمن حق العمل وحق البطالة . نحن مضطرون الى البدء مباشرة

بالتامين على البطالة وبالتامين الطبي ... لاننا دخلنا في تاريخ جديد لا نستطيع التدرج فيه . كما أننا مضطرون الى تحقيق هذه الديمقراطية في ابعادها العميقة ، خاصة الافكار الاشتراكية التي اصبحت عنصرا فاعلا في الحياة الاجتماعية العربية رغم انها ليست في السلطة . لكن نظرا لان الحكام ، وغيرهم ، يفهمون مضمون هذه الافكار المنتشرة وآفاقها فان كل الناس يضطرون الآن الى أن يفهموا من الديمقراطية طابعها الاجتماعي اكثر وطابع المساواة في الحقوق وعدم التفريق بين الناس في العرق والجنس ، وهو ما كان موجودا في بداية الديموقراطية الاوروبية .

الا ان هذا يحصل في ظل مجتمع ذي بنية أخرى : نظام اقتصادي مهزوز ، انتاج اجتماعي مسيطر عليه من فئة محدودة ، في اطار دولة غير قادرة على تحقيق ما حققته الديموقراطية البورجوازية اليوم للفئات الشعبية.

ان هذا اشكال جديد ، وهو ، باعتقادي ، سوف يبدع بالضرورة حلولا جديدة لا يمكن أن نتوقعها ، يمكن ان احتمل انا مثلا تطورا باتجاه الحول اللامركزية ، التي تتيح للشعب أن يساهم بشكل أعمق مما يساهم به في الديموقراطية الليبرالية ، في الحياة السياسية ، لان هذه المشاركة وهذه المساهمة تتيح له أن يتحمل تضحيات لا بد منها لاجل بناء قاعدته الانتاجية والاقتصادية ووحدته المفقودة . وباعتقادي أن ظروفنا الراهنة تستدعي ديموقراطية أعمق ـ لا ديموقراطية اقل مثلما تقول الاحزاب البورجوازية، بدعوى أن الشعب جاهل ، وان اوروبا استغرقت قرونا في الوصول الى الديمقراطية الراهنة ـ لانها هي التي تجعله يشعر فعلا انه مالك لمصيره . وبطبيعة الحال فان هذه الديمقراطية الابعد مدى يجب فهمها في اطار مساواة أعمق أيضا وأفضل بكثير مما حققته البورجوازية الغربية ، اي ضمن اطار الاشتراكية بمفهومها العام ، لا الاشتراكية التي تعني دولة مركزية مهيمنة عنيفة قمعية مستمرة تحدد لكل فرد ما يجب أن يقوم به .

الثقافة الجديدة : في هذه الحالة ، ألا يصبح التطور الحالي للمجتمعات العربية نحو التفكك في صالح هذا التصور المستقبلي للتنظيم الاجتماعي العربي ؟

برهان غليون : في صالح او في طالح . لقد ميزت سابقا بين التفكك والاختلاف . ان تفكك المجتمع سوف لن يؤدي الى نمو ظروف اكثر لوجود سلطات لا مركزية ، بل الى انهيار الدولة نهائيا . انهيارها لانها قمعية مستبدة، غير قادرة على الاستمرار . وما سينجم عن هذا الدمار متوقف على ما سنصنعه نحن خارج اطار الدولة : قد يؤدي انهيار هذه الدولة الى « خمينية » جديدة ، وقد يقود الى تمزقات مختلفة وانشقاقات ودول متميزة ، كل دولة تنقسم الى

عدة دول ، وقد يؤدي الى انظمة شعبية جديدة .. كلها احتمالات ممكنة ، تتوقف على ما تقوم به الفئات الاجتماعية المختلفة من قبل والآن وفي المستقبل .

الثقافة الجديدة : ما هو موقع الثورة الفلسطينية ـ في رأيكم ، من هذه المجريات ؟

برهان غليون : الثورة الفلسطينية تجري في اطار مختلف عما نتحدث عنه . انها ثورة شعب يحاول استرجاع اراضي اغتصبت منه . وضمن هذا الاطار يقوم الشعب الفلسطيني بثورة تحرر قومي ووطني لا تدخل ضمن نطاق الدولة التي تحدثنا عنها . كل ما نامله من الشعب الفلسطيني ، من المقاومة الفلسطينية ، هو أن تستوعب هذه القوة الشعبية وان تخلق في المستقبل ـ ربما ـ دولة متميزة عن الدول التي شاهدناها لدينا .

الثقافة الجديدة : لكن الثورة الفلسطينية تفعل في الوضع العربي ، فعلا ذا طبيعة شعبية ، من خلال تأثيرها على حركات التحرر الوطني : فهلا يؤدي ذلك الى جبهة عريضة انطلاقا من الثورة الفلسطينية ؟

برهان غليون : لا تطرح الثورة الفلسطينية أي مفهوم اجتماعي أو سياسي لدولة أو لمجتمع قادم ، بل هي تطرح مشروع اقامة دولة فلسطينية. والصراع الذي كان بين الاتجاهات الماركسية وغير الماركسية في الثورة الفلسطينية ليس على النظام الاجتماعي وانما على تكتيكات النضال ضد اسرائيل .

لا شك ان الثورة الفلسطينية ، كمقاومة ، كثورة ، قد لعبت دورا اساسيا ومفجرا في العالم العربي (لبنان مثلا) الا أنه دور لا يغير اطار المسائل التي طرحناها في البدء على ما اعتقد .

الثقافة الجديدة : من الملاحظ ان كل تحليلاتك تتميز بخصوصية معينة، فهل تعتقد ، ان موقفك من الماركسية يشكل اجتهادا ضمنها أم خروجا عليها ؟

برهان غليون : أنا لا أريد ، في الواقع الخروج على الماركسية كما يخرج واحد يريد نقد أو انتقاد او هدم الماركسية ، وانما أريد ان اعطي لنفسي حرية في التفكير . ان الماركسية ، بالنسبة لي ، جزء من تراث فكري انساني اساسي ، وكلنا تأثرنا بالماركسية ، لكن ينبغي ، باعتقادي ، الا يغشنا ادعاء كل واحد بأنه ماركسي ، من جهة ، كما أن تاريخ الافكار ، من جهة ثانية، لا ينطبق بالضرورة على تاريخ الوقائع والمجتمعات .

لقد دخل الفكر الماركسي والفكر الليبرالي والفكر الحديث ـ عامة ـ باستمرار الى العالم العربي من خلال فئة اجتماعية كانت بالسلطة دائما او قريبة منها . أي أنه دخل عن طريق « البورجوازية » لا عن طريق انتقاد

الدولة ، الشيء الذي نجم عنه ان الفكرة عند ما تاتي لا تحتفظ ، ضرورة ، بمضمونها ، وانما توظف لاخذ مفهوم جديد ومضامين جديدة . وهذا ما نعانيه من فصام في تاريخنا بين تاريخ الفكر وتاريخ المجتمع. وقد قلت سابقا اننا نخلط حين حديثنا عن الطبقة العاملة بين الحزب وبين الطبقة : اذ بالامكان ان تكون هناك طبقة عاملة ، وحزب باسمها يرفع شعار الماركسية دون ان يكون في الواقع حزبا للطبقة العاملة أو للثورة الاشتراكية .

في هذه القطيعة بين الواقع والافكار يكمن شيء ، هو الوظيفة الاساسية التي يقوم بها المثقفون بشكل عام ، وهي ، الى حد ما ، استخدام الافكار والنظريات لاخذ موقع هو ، باستمرار ، فوق الشعب ، ممثل للشعب ، بديل عن الشعب، صوت الشعب، من هذا تتحول النظريات كلها الى ايديولوجيات، الى وسائل للسيطرة والسلطة .

بهذا المعنى ليس هناك علم أو فكرة او نظرية أو مذهب له نفس المضمون في جميع الاوقات والامكنة . وبهذا المعنى أقول انني لا أثق كثيرا بما يقوله الناس عن أنفسهم وعما يتبنونه من افكار ، لان هذا التبني قد تكون له معان مختلفة كما كان عليه عند ما نشأ . ان الماركسية عند ما نشأت في اوروبا نشأت ضمن اطار صراع اجتماعي ، وانقسام حقيقي في المجتمع ضمن طبقات موجودة ومتكونة وقوية ، وحين جاءت الى العالم العربي في بدايات القرن العشرين لم تكن هناك بروليتاريا ، لم يكن هناك ولو عنصر يمكن أن نسميه بروليتاريا ، فمن تبنى هذا الفكر ومن استخدمه ضمن اطار صراعه؟ انهم المثقفون وفئات من الطبقات البورجوازية والبورجوازية الوسطى الخ .. وكيف يمكن لهذه الطبقات ألا توظف هذا الفكر وتعيد صياغته وتفهمه بطريقة جديدة تلبي مصالحها ؟

ان الماركسية ، والاشتراكية ، في العالم العربي ـ حتى اليوم ـ مفهومة ضمن الاطارين : اطار أن تستولي الدولة على كل ما يملكه الشعب ، بورجوازية وغير بورجوازية ، في البداية على أملاك الطبقة العليا التقليدية ، ثم اغتصاب الارض واغتصاب الدولة وسلطتها ، واطار العنف والوحدانية والحزب الواحد والأداة الواحدة وصبغ الناس باللون الواحد .

لماذا ، اذن ، فهمنا الماركسية على هذا النحو ، وحولناها ، من فكر نقدي للمجتمع الرأسمالي ، الى فكر بناء دولة قمعية جديدة ، محتكرة لكل الوسائل والامكانيات الاجتماعية ؟ ان هذا يعبر ، كما ذكرت ، عن مصالح وعن جزء من الصراع الاجتماعي .

لذلك أقول ان الحرية التي ابيحها لنفسي في هذا الميدان ناجمة عن فهم

خاص لطبيعة تطور الافكار ، ولطبيعة علاقة الافكار بالمجتمع وبتاريخه ، هذه الافكار هي رموز تأخذ معاني متعددة حسب الصراع الاجتماعي وحسب المشكلات المطروحة على كل مجتمع . ولا أدري ان كان هذ. نقدا للماركسية أو توضيحا لها .

الثقافة الجديدة : ذكرت انه لم تكن ثمة بروليتاريا حين دخلت الافكار الماركسية ، في بداية القرن ، الى العالم العربي . هل معنى ذلك انك تربط البروليتاريا بالعمال فقط وتستثني العمال الفلاحيين ؟

برهان غليون : كلا ، لا استثني العمال الفلاحيين . الا أن البروليتاريا كانت تعني عند ماركس ، وعند الحركة الماركسية عامة ، العمال الصناعيين، وذلك لانهم يدخلون ضمن اطار اقتصادي جديد هو انتاج السلعة ، انتاج البضائع التبادلية ، ودورة اقتصادية مميزة ، لقد كان العمال الزراعيون موجودين منذ فترة طويلة ، حتى قبل القرن العشرين ، وفي اوروبا نفسها . وقال ماركس ان احد شروط التراكم الاول للرأسمال تراكم الثروات المنهوبة في المستعمرات وتحرير الفلاحين من الرق الاقطاعي . لكي يحرر الفلاح كان ينبغي أن يعمل عملا زراعيا ، وبذلك لا يدخل في الطبقة العاملة ، وانما هو ينتمي الى بداية تكون شروط ظهور الرأسمالية والطبقة العاملة .

لكن هذا لا يعني أنه لم يكن في العالم العربي عمال زراعيون أو فقراء وناس معدمون ، غير ان ايديولوجيتهم كانت دون العمال الصناعيين وأفكارهم وتصوراتهم . وان الماركسية او الاشتراكية ليست من منتجات الوضع الخاص بالعمال الزراعيين ، كما أن العمال الزراعيين دمجوا في البروليتاريات ضمن اطار الملكية العقارية الحديثة التي اصبحت ملكية رأسمالية .

الثقافة الجديدة : لقد أصبح الغرب بالنسبة للعالم العربي جزءا من واقعه ، اما بفعل اختياري أو بفعل اضطراري . ويحتل الغرب جانبا مهما في تحليلك ؛ فهل تعتقد ان كل ارتباط بالغرب نكوص لهذا الفعل التاريخي الذي يريد أن يكون اعادة السلطة للشعب ؟ ثم كيف ترى الى ارتباطنا بالغرب خارج شروط الغرب نفسه التي يريد أن يمليها في هذه العلاقة به ؟

برهان غليون : عند الحديث عن العلاقة مع الغرب لا بد من النظر في تاريخها، ومن أي منطلق قامت . انها علاقة بدأت قبل القرنين التاسع عشر والعشرين، وستستمر ، الا انه ليس هذا جوهر الموضوع . ليس العلاقة علاقة عداء ، أو علاقة شرق غرب . لكن الاساسي هو أن الغرب صار ، منذ قرنين على الاقل ، حليفا لجزء من المجتمع وليس لكل المجتمع ، وان الغرب استقدمته فئة لاستخدامه ضد فئة أخرى .

، ان لكل إنسان غربه ، وكل يرى الغرب من زاويته وحسب مصالحه ، وكل يأخذه لتدعيم وضعه الاجتماعي أو سلطته ، وما أردت نقده ليس العلاقة الثقافية أو السياسية او الاجتماعية ضمن اطار الصراع الاجتماعي المحلي . انها لم تستخدمها فقط بمعنى انها استقدمت من الغرب ما يخدم مصالحها ، بل لانها خلقت في العلاقة، شرق / غرب، ايديولوجية اخرى تغطي على العلاقة شرق / غرب ، أي على الصراع الاجتماعي نفسه . وتصبح المسألة بسيطة هي : هل نرفض كل ما في الغرب ، أو نقبل كل ما في الغرب ، أو نرفض قسما ونقبل القسم الآخر . يصبح من المستحيل أن نفكر بالطابع الطبقي والنخبوي للمنظومة الثقافية المحلية .

وفي رايي ان الحل ينبع بالدرجة الاولى من حل المسألة الداخلية المحلية. ليس المهم ما نأخذه من الغرب وانما المهم هو كيف نحول ما نأخذه ونصوغه ونستوعبه . اذا طرحنا سؤال : من المستفيد من العلوم والمعارف المأخوذة ؟ فسوف يصبح لدينا معيار للاخذ من الغرب ، سوف نأخذ من الغرب ما يتيح لمجموع الشعب ان يتثقف ويتعلم ويتطور .

وباختصار أقول ان فكرة الشرق والغرب تستخدم باستمرار كايديولوجية بين فريقين ينتميان في النهاية الى نفس الطبقة .

الثقافة الجديدة : لكن ألا نلاحظ أن الغرب ليس موحدا ، وبالتالي فان دخول الجزء الاستعماري من الفكر الغربي الى العالم العربي قد ادخل معه بالضرورة الفكر المناهض له أيضا (فكر الانوار ، الماركسية ...) ، الشيء الذي جعل الاتصال بالغرب ليس مقتصرا على الفئات المحلية المستغلة الوسيطة ، بل شاملا أيضا لكل أولئك الذين كانوا يعملون لاجل تحرر شعوبهم؟

برهان غليون : هذا لا يغير شيئا مما قلته، لاني لا اعتقد ان هناك عالمين منفصلين كليا ومتعاديين بالضرورة (الشرق والغرب) . هناك مكتسبات علمية وثقافية وسياسية مهمة في الغرب ومن الضروري أن يعرفها العرب وأن يستفيدوا منها ، وهم يستفيدون بالضرورة منها . الا ان الذي حصل هو أن فئة اجتماعية واحدة هي التي استفادت من هذه المنجزات ، فعرفت الغرب وعلومه ومعارفه وتقنياته ووسائله . هذا هو الموضوع الاساسي . الا ان المطروح أيضا هو : ألم تلعب هذه العلاقة مع الغرب دورا أساسيا في ان تتميز طبقة اجتماعية محلية ؟ أعني ، بغض النظر عن موقفنا مع أو ضد الغرب (وهو موقف لا معنى له) . نحن ندرس هذه الحركة التاريخية التي أدت الى تميز فئة محلية ، من خلال علاقتها بالغرب ، عن مجموع الشعب . هذا الواقع الموضوعي الذي نلمسه يوميا ، ما دام الغرب هو الحاكم الاساسي في الحقبة

الراهنة ، هو مبدع التقنيات ومقدم المعارف وأنماط التفكير والحياة والسلوك، وهو الذي يعطي للطبقات الاجتماعية المختلفة سلطات بقدر تمثلها لهذه المعارف والعلوم ، يعطيها امكانيات للتحكم فيمن هم تحت .

لذلك لا أميز بين الاستعمار الغربي القديم عند ما كان يغتصب أراضي الفلاحين وينتزعها منهم، مثلا ، وبين الطبقة الجديدة التي تقوم بنفس العمل، عمليا ، ولو كانت من جنس مواطنيها . اما أفكار الحرية والاشتراكية ... الخ، فأمر ثانوي باعتقادي ، لان المعمرين بدورهم والمستعمرين كانوا ذوي افكار ليبرالية وتقدمية وتحررية ، وكانوا يستعمرون كل البلدان بهدف التحضير والتقدم والادخال في العصر الحديث، وهي ذات الشعارات التي تحملها الطبقات الحاكمة راهنا في العالم العربي .

لقد ذهب الاستعمار الخارجي لكي يحل محله استعمار داخلي ، الا انه استعمار داخلي ذو علاقة وثيقة مع الخارج ، مع الغرب ، لا الغرب كاستعمار بل الغرب كتكوين تاريخي . ما نحتاج اليه اليوم هو تفكيك هذه العلاقة ، هو ان نظهر آليات تكوين هذا الاستعمار الداخلي وآليات عمله ، من أجل القضاء عليه . موضوع الغرب ثانوي هنا ، بعد العلاقة الداخلية ، والنقد الاساسي ينبغي توجيهه الى الداخل ، كما أن الحركة الاساسية يجب أن تكون من الداخل . عندئذ نستطيع إستيعاب الغرب بطريقة أخرى ، نستطيع أن نأخذ منه . وعندئذ تصير الافكار التحررية التي نأخذها من الغرب تحررية فعلا ، لا وسيلة ايديولوجية للارهاب الفكري وللسيطرة على بقية الفئات الاجتماعية.

فباسم العلم الآن، مثلا ، وباسم العلمانية ، وبدعوى ان الشعب جاهل وامي ومتدين وخرافي .. الخ ، نمنع الشعب ونحقره ونرفضه ونطرده من كل امكانية ممارسة سياسية او اجتماعية ، نعتبره شيئا جد ثانوي ، ونحن لا نفكر سوى بشيء واحد هو نحن ، أي الفئة العليا ، والغرب .

الثقافة الجديدة : اذن ترى أن الحل يتم اذا ارتبطت النخبة لا بالغرب بل بالشعب ، سياسيا واجتماعيا وثقافيا وروحيا ... وهنا تطرح مسألة الدين، فهل ترى أن بامكان الدين أن يلعب دورا مهما في معركة التحرر الراهنة التي يشهدها العالم العربي والاسلامي الآن (ايران مثلا) ؟

برهان غليون : أنا لا أدعو النخبة الى الالتزام بالمصالح الشعبية ، لان المسألة ليست في رأيي قضية أفكار ، ولا قضية دعوة . فللنخبة السياسية والاجتماعية مصالحها ، وللشعب مصالحه . وان ما أردت قوله ، بالحقيقة ، في كتابي هو ما اعتبره نوعا من النقد الذاتي لفئة من المثقفين ، أو بعض المثقفين نوعا من مراجعة لافكار كادت تلدينا جميعا ، يبقى في النهاية مجرد

مدخل لباقي المثقفين الراغبين في ذلك النقد وتلك المراجعة ، اذ لم اقم سوى بالقاء بعض الاضواء على هذا الواقع الذي نعيشـه .

اما بخصوص الاسلام ودوره في المرحلة الراهنة ، اعود لاقول ان جوهر المسالة ، في ايران كما في غيرها ، اجتماعي . اي اننا ينبغي ان لا ننظـر بالدرجة الاولى الى هذا الصراع الاجتماعي ثم بعد ذلك الى الايديولوجيـا التي يتلبسها ، ان بامكان الايديولوجيا ان تاخذ معاني مختلفة في مراحـل مختلفة وفي ظروف صراع اجتماعي مختلفـة ، وياخذ في نفـس التاريـخ معاني وقيما مختلفة من بلد الى آخر حسب ظروف الصراع . ومـا اردت قوله في كتابي ليس دعوة المثقفين للعودة الى الاسلام ، لانني لا اعتقد ان هناك مثل هذه العودة ، ولا اعتقد ان الشعب سيعود جديا الى هذا الموضوع. لكن ما أردت قوله هو ان على المثقفين أو المناضلين السياسيين اليساريين والتقدميين الا يربطوا باستمرار بين التخلف وبين الاسلام ، أي الا يخفوا الصراع الاجتماعي في اطاره الايديولوجي ، ان يميزوا بين الايديولوجيـا وبين الصراع ، وان ينظروا بالدرجة الاولى الى هذا الصراع ومن يقوم بـه ضد من : حينما نفهم اولا جوهر هذه المسالة الاجتماعية . وحين ننتقـل للنظر الى الايديولوجيا التي تغطي هذا الصراع نحاول ان نفهم لماذا تغطي هذه الايديولوجيا الصراع ، الشيء الذي يسمح لنا ان نفهم عمليات مـا جرى (احداث ايران ، مثلا ، والتي يمكن ان تتطور في بلدان اخرى) .

وباعتقادي ان الاسلام قد اصبح رمزا للمقاومة ضد الدولة العصريـة بقدر ما تحولت الدولة العصرية الى استعمار داخلي ، الى استعمار حديث، أي بقدر ما ارتبطت الايديولوجيا العلمانية والعصرية واستثمرت ووظفـت في نطاق مصالح طبقة اجتماعية ، ونحن نلاحظ مثلا ان البلدان الاسلامية (عربية او غير عربية) التي لم ترتبط فيها العلمانية بالدولة القمعيـة وبالطبقة البورجوازية المستبدة ، احتفظت فيها المعارضة الشعبية الى حد كبير بايديولوجيا غير اسلامية بايديولوجيا علمانية نسبيا ، على الصعيـد السياسي على الاقل ، وظلت محتفظة بتنظيمات سياسية مختلفة ذات طابع علمانـــي .

ان المسالة بالضبط هي مسالة علاقة الايديولوجيا بالواقع الاجتماعي وفي رايي اننا ضحينا باستمرار ، ان قسما كبيرا من المثقفين العرب ضحى باستمرار بالواقع الحقيقي ، بالصراع الاجتماعي الحقيقي ، لانه نظر فقط الى الايديولوجيا ولم ينظر الى الصراع في مضمونه الجوهري . ان ما حدث في ايران تعبير عن ثورة شعبية (واذ اقول شعبية فلا اعني المعنى القيمي: تقدمية الخ) ضد دولة مستبدة وطبقة طفيلية الآن ، لم تحل هذه الثـورة

مشاكل المجتمع الايراني ، وربما لن تحلها ، ولكنها ، بالعكس ، فتحت مجال صراع اجتماعي بعيد المدى ، وهي شكل من اشكال تفجر الصراع الذي بقي مكبوتا خلال اكثر من 30 سنة .

لا اريد ان اقول ان الاسلام سيقدم هذا الحل أو ذاك ، لكن ما اعتقده ايجابيا في الثورة الايرانية هو ، بالضبط ، ما لا يريد ان يراه المثقف الذي يهتم بالافكار بالدرجة الاولى ، اي ميزان القوى .

لقد حدث تغير اساسي في ايران ، وحطمت طبقة طفيلية قوية ومتماسكة ومتعاملة مع الاجنبي ودخلت جماهير عريضة وواسعة الى الساحة السياسية ، هذه وقائع اهم بكثير من الافكار ، وهي لا يمكن التراجع عنها، مستقبلا الا بصراعات : لقد تعددت الافكار وتحررت الصحافة الى حد ما واصبح هناك امل جديد للمجتمع . وأكيد ان ما سيفضي اليه هذا الصراع هو نتيجة لوعي الناس لمصالحهم وادراكهم لافق صراعهم ذاته ، الامر الذي يتوقف على كل الطبقات الاجتماعية وعلى المثقفين .

ـ ان التاريخ لا تصنعه ايديولوجيا ما ، وانما يصنعه الناس ، الناس الذين هم الآن على ساحة النضال ، سيصنعون تاريخهم في ايران ، ثم سيصنعونه في اماكن اخرى ، هذا هو الاساسي في الموضوع .

اطلالة على علم المعرفة المعاصر

توفيق السعيدي

1 ـ مقدمة (*)

لم يعد الفلاسفة في الغالب يقترحون أفضل الانساق الاخلاقية وأمثل النظم الميتافزيقية الممكنة في نظرهم . فالتقدم الاجتماعي ، المصحوب باحتدام التناقضات الطبقية ، أدى الى وضع قضية الالتزام ، كقضية تاريخية ـ سياسية ، في مقدمة اهتمامات المنتجين للايديولوجيا . كما أن الثورات التقنية والعلمية أدت الى الطرح الملح لقضية المنهج ، كقضية منطقية ـ عقلية ، في مقدمة اهتمامات نفس المنتجين الايديولوجيين (فضلا عن العلماء).

الالتزام التاريخي والمنهج العقلاني أصبحا اذن محورين أساسيين للفكر والفن ومطمحين بارزين للمثقفين . هذا التيار العام ملحوظ بصورة جلية . وتأتي أهميته من كونه يرتبط بالمجرى العام للمارسة البشرية في عصرنا ؛ تلك الممارسة التي تتجه في منحاها الرئيسي الى تنمية المجتمعات وتحرير الشعوب .

بيد ان الحقل الثقافي لا يخلو هنا وهناك وبين الفينة والاخرى من طروح سفسطائية أو ، على الاقل ، لا علمية ولا تاريخية لمسائل الالتزام والمنهج . ذلك ان النزعة المثقفية المستندة الى واقع تخصص القلة في العمل الذهني ضمن قسمة العمل الاجتماعية ، كثيرا ما تحول قضايا الالتزام والمنهج الى مفاهيم تناقش وتحلل وتركب في حد ذاتها . عندها تدور الاهتمامات الثقافية حول نفسها وحول المحورين المذكورين بمعزل ، ليس فقط ، عن الممارسة العملية في المجتمع ، وانما ايضا بمعزل عن تقدم العلم والثقافة .

عندها تصبح المناقشات المتحجرة حول مفاهيم « الالتزام » و « الثقافة الشعبية » و « الادب الواقعي » و « المنهج العلمي » و « مقاييس الموضوعية والعلموية » ، مملة وفارغة ، ولا تعدو ان تعوض وهميا ضعف أو انعدام المساهمة الفعلية في تطوير المعرفة العلمية والابداع الفني فضلا عن ضعف

او انعدام الممارسة الاجتماعية والتاريخية الايجابية .

ان النزعة المثقفية الدوغمائية التي تدعي استقلال النظرية عن الممارسة والفكر عن الواقع تظهر أحيانا في صورة نقيضها المباشر والمطلق ، ويتمثل في الدعوة « للالتزام » و « الممارسة » بل واكثر ... لكن كمجرد كلام كل ميزته انه دوغمائية بالتربيع ، تخلط مفهوم الالتزام والممارسة بواقعهما وتنتهي الى عرقلة تقدم الثقافة بدون أن تعطي ممارسة فعلية .

لذا يبدو أن الاهتمام بالمناهج والالتزام لا بد ان يرتبط ، على المستوى الثقافي ، بالحرص على تنمية وتوسيع نطاق المعرفة العلمية والابداع الفني استجابة للحاجة الى الانعتاق والتقدم الاجتماعيين وطنيا وعربيا . ذلك ان تنوير العقول ، علما ووعيا ، يعزز قوى الانتاج والتنمية الاجتماعية وقوى التغيير والتحرر القومي والطبقي .

في هذا الاتجاه تتجلى أهمية البوادر الآخذة في النمو ، عربيا ، على أصعدة ثلاثة رئيسية :

ـ السعي لاستيعاب التقدم العلمي الحاصل عالميا .

ـ السعي لتعميق المعرفة الموضوعية بالواقع التاريخي ـ والاجتماعي قطريا وقوميا ، وذلك عن طريق التحليلات والدراسات وعن طريق الادب الواقعي ، غير المبتذل ، وكل أشكال الفن .

ـ السعي لاستيعاب الجوانب المضيئة من تراث الامة الكبيرة في الفلسفة والطب والفن وغيرها .

ولا شك أن المبادرات في هذه المجالات أهم وأفيد من المناقشات المطولة حول « الالتزام الصارم » و « المنهج السديد » و « الثقافة الطليعية » ولو كان مصدرها هذه « الطليعة » أو تلك .

لكن ، والحالة هذه ، لماذا هذه « الاطلالة على علم المعرفة المعاصر » بدل الاطلالة على جانب آخ رمن جوانب الواقع المعاش ؟

الداعي الاول لذلك هو ان علم المعرفة المعاصر ، قد أصبح علما بالذات ولم يعد مجرد تصورات وافتراضات منعزلة عن التجريب العلمي ، لذا بات جزءا لا يتجزأ من العلوم المعاصرة المطلوب استيعابها . والداعي الثاني أن استيعاب هذه العلوم المختلفة بقوانينها واكتشافاتها المميزة لا يكتمل الا باستيعاب مكتسبات علم المعرفة فيما يتعلق بكيفية تكون البنيات المعرفية وبالقضايا الفكرية المطروحة بصفة مشتركة على مختلف العلوم وكذا بما يمكن صياغته من خلاصات مشتركة لها . والداعي الثالث لذلك هو ان العديد من قضايا نظرية المعرفة والمسائل الفلسفية التي ما زالت تشغل المفكرين ضمنا أو صراحة قد وجدت طريقها الى البحث العلمي والاختبار ضمن علم

المعرفة المعاصر . والداعي الرابع هو ان قضية المنهج ، بما لها من أهمية سواء في الابحاث الميدانية والتاريخية أو في الدعوات الابستمولوجية المختلفة تبدو في الغالب مرتبطة في منطلقاتها الاساسية باختيارات معينة على مستوى نظرية المعرفة ، وهي الاختيارات التي أصبحت، كما سبق الذكر، تطرح وتحل علميا في نطاق علم المعرفة المعاصر ، او الابستمولوجيا العلمية .

والمشكل عندئذ لا يبقى في امكانية ان تؤدي مجرد اطلالة على علم المعرفة الى حصر الاهتمام في موضوعها ، بل المشكل الحقيقي هو ان مجرد الاطلالة على علم كامل لن تستجيب الا جزئيا جدا لدواعيها وبصفة غير معمقة . وقد تم الاقتصار على بضع فقط ، وهي علاقة المنهج بنظرية المعرفة، ثم لمحة سريعة عن التطور الحديث لهذه الاخيرة ، ونقد الطرح القديم لبعض قضاياها في ضوء الرؤية المعاصرة ، والاشارة لبعض مكتسبات الابستمولوجية التكوينية ، وأخيرا نقد بعض أوجه الابستمولوجية المبتذلة . فليس المطروح اذن عرض علم المعرفة المعاصر على نحو اكاديمي يتوخى الشمولية ، انما المطروح هو الاشارة لبعض مكتسبات هذا العلم وتطبيقها في نقد ما لا يساير تقدمه من طروحات فلسفية كلاسيكية أو ابستمولوجيات لا علمية في حدود ما قد يكون لها من صدى محلي .

2 ـ المنهج ونظرية المعرفة

أ) لمحة اولية عن ارتباط المنهج بالخلفية الفلسفية :

اكتسبت المسائل المنهجية اهمية متزايدة في مباحث المثقفين المغاربة منذ بضع سنوات . وشمل هذا الاهتمام ميادين النقد الادبي ، والفلسفة ، والفكر الاقتصادي والتاريخي والسياسي وغيرها من أبواب الفكر والفن .

فقد نشر الاستاذ الجابري مثلا مجموعة من المؤلفات حاول فيها تلخيص الاتجاهات والافكار والمناهج الحديثة في ميادين العلم والابستمولوجيا، من وجهة نظر عقلانية متحررة من النظرة الاقليمية والغيبية . بيد أنه يمكن القول من الآن أن المجهود المبذول ، على أهميته ، يتسم بنوع من الانتقائية تساوي او تكاد بين مختلف المدارس الابستمولوجية ، الثانوية منها والرئيسية . وكانت نتيجة ذلك ان أهم الاكتشافات الحديثة في علم المعرفة غابت عن المؤلف ولم يوفها حقها ، كما أنه أغفل المنحى الجدلي العام للتقدم العلمي والابستمولوجي بحيث تقلصت هذه الجدلية عنده لتأخذ حجم قزم قابع في احدى اركان معرض المدارس المتنوعة . وعلى نقيض ذلك انتقى الاستاذ الجابري من هذا المعرض ، مفهوما معزولا ورفعه لمرتبة منهج شامل التطبيق ، وهو مفهوم « القطيعة الابستمولوجية » . في حين أن المفهوم المعني يشوبه خلل ميتافيزيقي كلما نظر الى القطيعة نظرة مؤداها ان الجديد

لا ينشأ من القديم وانما من خارجه مطلقا ؛ وهي الحالة التي لا يبقى معها من سبيل لتفسير التقدم الفكري سوى بنوع من الانزال السماوي أو الالهام الذاتي . وللموضوع عودة ؛ على ان من المهم هنا الاشارة الى احد مظاهر انتشار الاهتمامات المنهجية عندنا على الصعيد الفلسفي .

وفي مجال الفكر التاريخي ، حاول الاستاذ عبد الله العروي استخراج « منهج تاريخي » اصيل ، بناء على « قراءته الخاصة » لتاريخ المغرب ، وللماركسية ، والانتروبولوجيا الامريكية وبعض الفلاسفة الالمان المثاليين قبل هيجل مثل فيخته . واذا كان الكاتب قد خلص من قراءاته هذه الى أن المغرب واقرانه من البلدان المتخلفة يعاني من « تخلف » مزمن ، « تاريخي عميق » ، فلا بد من الملاحظة التالية : ان التخلف يكتسي بالبداهة طابعا تاريخيا ، ولا حاجة لاية « قراءة » **خاصة** لرصد هذه **العمومية** . ذلك ان كل حركة بما في ذلك حركة المجتمعات ، أي تاريخها ، تحدث في الزمان . فمن تقدم يكون قد تقدم تاريخيا ، ومن تخلف يكون قد تخلف تاريخيا عن الغير . فالتخلف تاريخي بطبعه . ولا يجدر بالبحث الاكاديمي ان يجهد نفسه في مثل هذا الاستنتاج البديهي ، بل عليه تحليل الظروف والاسباب التي ينتج عنها في حالة معينة نوع من التطور ذو خصائص مميزة وتائر بطيئة او سريعة . بيد ان أطروحة « التخلف التاريخي العميق » ليست سوى التفخيم « النظري » لاحد الهموم الثقافية « البسيطة » لمؤرخنا ، وهو شد الانتباه في ما يخص تفسير عوامل التخلف الى احدها فقط ، وليس بالاساسي ، وهي ظاهرة استمرارية « التقليد » على الصعيد الثقافي . ذلك ان التخلف في نظره ، مثله مثل التقدم ، رهين بالثقافة التي تحملها نخبة المجتمع ، والعامل الحاسم في تخلف المجتمع العربي بالذات ، ليس سوى هيمنة النزعات التقليدية والسلفية وعجز النخبة عن استيعاب التراث الليبرالي الغربي ، وفق « قراءة خاصة » هي قراءة العروي بالطبع . وليس المهم هنا مناقشة هذه الاطروحة . فالذي يعنينا هو ابراز مدى ارتباط المشاغل « المنهجية » عند كاتبنا بمنطلقات فلسفية ليس أبسطها الاخذ بالمثالية التاريخية التي تعتبر أن حركة المجتمع أو تاريخه من صنع « النخبة » وبالذات افكار النخبة . وليس غريبا في ضوء هذا النهج ان يقتبس مفكرنا في عرضه للايديولوجية العربية المعاصرة احدى « الاطروحات » أو المفاهيم البارزة في الفلسفة الالمانية ، المثالية الذاتية ، وهي معضلة « الوعي بالذات » أو « الانا الباحثة عن هويتها » (Conscience de Soi) هذا المنطلق الفلسفي ـ المنهجي لا ينطبق عند صاحبه في حدود دراسة « مراحل » وعي « الانا » القومية فحسب ، وانما ينطبق عنده كذلك في فكره

او وعيه هو ، كمنهج . ومن طبيعة الفكر الذي يساير الوعي السطحي او المباشر لصاحبه انه ينجر في تداعي الافكار او الصور الذهنية باعتبار هذا التداعي مظهرا رئيسيا لحركة الوعي الذاتي التلقائية . ولعل هذه الظاهرة هي الاساس الموضوعي لكون المدارس السيكولوجية الاولى اتسمت بنزعة ترابطية تختزل مجمل الحركة النفسية في تداعي الافكار والصور الذهنية على صعيد الوعي المباشر والسطحي للذات . والتداعي يقوم بطبعه على تتابع او تسلسل الافكار ولحظات الوعي ، دون ان يخضع لنسق شفاف أو بنية تشد أطرافه وتوحد موضوعه ومواده . فمنهجيتـه اذن « تاريخانيـة » و« انتقائيـة » ، نوعا ما . وقد توصل العـروي بالفعـل الـى الاخـذ بـ « التاريخانية » والدعوة الى تغليب جانب « التولد » ، او الدياكرونيا على جانب « التزامن » أو السانكرونيا . صحيح انه رفض الانتقائية رفضا باتا وجهر بمعاداتها . لكن هذا الرفض لا يقوم سوى على خلـط « الانـا » المفكرة بين **اعتقادها** بأن وحدة مصالحها و « وعيها » يضمن انسجامها الفكري ، وبين **حقيقتها** الفكرية والنظرية . والحقيقة أن دمج « التاريخانية » و « الماركسية » ، واضافة شيء من مقولات الانتربولوجيا الثقافية ، وشيء من المثالية الذاتية (الانا الباحثة عن الهوية) ، وشيء مـن الغائيـة ، (القول بأن النموذج الراسمالي البيروقراطي يعد بمثابة محرك المجتمعات العربية غير « التقدمية » حسب تصنيف الستينات) وشيء من الافكـار المتجاوزة كتلك التي تنعت الماركسية بانها « ثقافة اجنبيـة » (1) ... الحقيقة ان هذا الحشد غير المنسجم من الافكار والميولات يعـد نموذجـا انتقائيا نادر القرين . والمهم هنا اذن ان المنطلق الفلسفـي ـ المنهجـي (« سيرورة وعي الانا بذاتها ») رادفه التركيز على التداعي الذهني فـي الصور السطحية للوعي ، ونتج عن ذلك ميل « تاريخانـي » في المنهـج ومضمون انتقائي في مواد الفكر .

وفي مجال « الابستمولوجيا العلمية » ، مرة اخرى ، تجد اطروحات لويس التوسر ، المعادية « للتاريخانية » ، نوعا من الانتشار في الساحـة الثقافية . ومن المقولات « المنهجية » الرئيسية لهذه المدرسة ان المفاهيـم النظرية مستغنية تماما عن معيار الثبوت العلمي والانطباق على الواقع ما دامت النظرية في حد ذاتها ممارسة متميزة ومنفصلة عن الممارسة العلمية ؛ ثم ان المفاهيم النظرية لا تتولد تاريخيا عن الفكر السابق بل تنشأ بفضل القطيعة الجذرية مع « التراث » ، أي بفضل العقل العلمي الذي ينجز بين الفينة والاخرى وثبة تجعله يؤسس موضوعه العلمي الخاص ونسقـه النظـري الشامل ، من جديد . مثل هذه الرؤية تنطلق من **التامل** في الوعي العلمـي

الجاهز والمصوغ نظريا ، في حين تنطلق الرؤية « التاريخانية » من **التامل** في الوعي التلقائي « للانا » . اذا كان التامل غير المحتك بالموضوع مباشرة ، علما وعملا ، هو قاسمهما المشترك ، فان الفرق بينهما يكمن في أن احديهما تتامل في الوعي الايديولوجي التلقائي « للانا » في حين تتامل الثانية في الوعي النظري والعلمي للغير . ومن ثم تنبهر الاولى بتولد وتتابع لحظات الوعي الذاتي في حين تنبهر الثانية بالنسق النظري في اصالته المميزة وشموليته وانفصاله الظاهري عن حركة التاريخ ، ما دام مصوغا كبناء مفاهيمي جاهز . وليس صدفة ان موضوع العروي هو « الانا العربية » في حين ان موضوع التوسر هو « الماركسية » . كلاهما انحصر في تأويل هذا الشكل من الوعي الايديولوجي والنظري او ذاك ، دون ان يذهب أبعد من التامل في الوعي ودون ان يعترف صراحة بالانحصار ضمنه ويتخذ الاحتياطات العلمية اللازمة كي لا تتعدى الخلاصات النطاق الذي ينحصر فيه التامل . والتامل هنا ماخوذ ليس بالمعنى الذي يتعارض فيه مع الفعل والممارسة العملية فحسب ، وانما على الخصوص بالمعنى الذي يتعارض فيه مع **البحث العلمي** و **التحليل** النظري فيما يميزهما عن الحديث « الفلسفي » بالمعنى القديم .

وعودة الى سياقنا حول ارتباط المناهج بالمنطلقات الفلسفية العامة ، يلاحظ ان نقد المدرسة الالتوسيرية قد انصب في الغالب على مقولة «الممارسة النظرية » دون مواجهة الاصل الفلسفي لهذه الاطروحة على مستوى أبجدية نظرية المعرفة . ويوجد في الفصل الاول لكتاب « قراءة الراسمال » للويس التوسر ، عرض يعد بمثابة الاساس الفلسفي لكل مقولاته المنهجية ولتأويلاته للماركسية . ويعترف التوسر في هذا العرض بوجود الموضوع الخارجي واستقلاله عن الذات كما يطرح الماديون ، لكنه ذهب خلال نقده « للتجريبية » الى القول بان موضوع المعرفة ليس هو الموضوع الخارجي في احد اشكاله وانماط حركته ، وانما هو موضوع آخر تؤسسه المعرفة بنفسها ولنفسها في اطار اشكالية مفاهيمية صرفة . وعليه فان البيولوجية مثلا لا تدرس الكائنات الحية ولا المادة الحية كموضوع خارج وعي العالم البيولوجي وانما تدرس حياة أخرى متميزة عن الحياة العادية ، وتوجد في الاشكالية المفاهيمية لعلماء البيولوجيا . ودون النقد التفصيلي حاليا لهذه الاطروحة ، يبدو من الصعب نكران صبغتها المثالية ، اذ ان خصوصية موضوع كل علم واختلاف تحديد الموضوع في العلم الواحد خلال مراحل نموه لا يسوغ ان يستنتج منهما تمايز موضوع المعرفة مطلقا عن الموضوع الخارجي المعطى ، والذي ليس سوى المادة المتحركة بما فيها الانسان الفاعل المفكر . اذا كان موضوع المعرفة متميزا عن الموضوع الخارجي وعن

الممارسة العملية للبشر ، فهو يتجسد اذن في المفاهيم العقلية ، اذ لا يمكن ان يوجد في مكان آخر . والمفاهيم هي افكار . ومن ثم فالاطروحة الالتوسيرية لا تعدو أن تكون طبعة جديدة لاحدى أطروحات ديكارت ، حيث يعتقد هذا الاخير ان اسلم منطلق للعقل يتمثل في الافكار الفطرية البسيطة والمتميزة التي تستغني عن كل معيار خارجي لاثباتها وتحقيق اليقين في المثل الصرف. صحيح ان ديكارت يقسم الافكار الى حسية وعقلية فطرية ومزدوجة . وصحيح ان التوسر يحدد للمعرفة ، في اعقاب ديكارت ، منطلقا ثلاثي البنية يتضمن الاحساسات والعناصر الايديولوجية والعناصر التقنية. لكنهما يذهبان معا الى ان المنطلق السليم للعقل هو المفهوم الصرف الذي يستغني عن كل اختبار لثبوته العلمي . ويمكن القول ان التوسر قد أسس ضمنيا نوعا من « الكونيتو » ، انا افكر اذن **أنا اعرف** ، في مقابل الكوجيتو الصريح عند ديكارت « أنا أفكر اذن أنا موجود » . كل ما هناك ان « الكونيتو » هو الاسم الجديد الذي اتخذه الكوجيتو في نظرية المعرفة الصرف بعد ما نشا عند ديكارت في الحقل الانطولوجي (نظرية الوجود) ، بيد انه في عصر التقدم الكاسح للعلوم خجل عن الصدع بهويته المثالية . العقل في الحالتين هو المصدر المستقل للافكار اليقينية وان كان تارة يكتفي بتقبل أفكار فطرية بسيطة ومتميزة ، وتارة « يؤسس » اشكالية مفاهيمية معقدة . في الحالتين مثالية عقلانية تفصل منتوجات العقل عن الموضوع الخارجي وعن الممارسة العملية . وهذا المنطلق الفلسفي هو الذي ولد « موضوع المعرفة المتميز عن الموضوع الواقعي » ، و « الممارسة النظرية المستقلة عن باقي الممارسات » ، و « القطيعة النهاجية كاساس للعلم » ، وتحديد مقاييس الموضوعية في الصفة المتناسقة لكل نظرية أي في خصائصها الشكلية المستقرة ظاهريا بعيدا عن حركة الموضوع وتبدلاته ، وبعيدا حتى عن الحركة التاريخية للفكر العلمي . الكتاب الثابت ،، بمضامينه المتناسقة.. هو موضوع المعرفة ، لذا تجدر عبادة الكتب . التوسر اذن ، لم يحدث قطيعة نهاجية مع ديكارت .

وفي مجال اللسنيات وتورماتها الابستمولوجية المبتذلة ، نجد ان بعض الباحثين يريدون العثور على أسباب التخلف العلمي ، بل والاجتماعي للعرب ، في بنيات اللغة العربية ، بدل تفسير بنيات اللغة العربية على ضوء بنيات النفسية العربية ، وبنيات المجتمع العربي . ولذا ينزع هؤلاء الى ابراز ما هو « ثابت » و « مستقر » في الفكر العربي ، مراعاة للنظرة اللاتاريخية لبنيات العقل على اعتبارها تنفي الحركة والتبدل ، وتفصل الاشكال الايديولوجية عن التاريخ الاجتماعي ، أو تجمدهما معا ، ان هي

ربطتهما ، في نطاق ما هو « منسجم » و متناسق ، في مرحلة تاريخية معينة بصرف النظر عن تناقضاتها المميزة .

المهم اذن ان ثمة اهتمامات شمولية وتجريدية تشغل مـن يعنـون بشؤون الفكر عندنا ، بدل الانكماش في حدود الظواهر المحلية ، «البسيطة» أو الجزئية . ففي وعي مثقفينا اذن ، على ما يبدو ، معضلة منهجية قائمة الذات ، يمكن صياغتها كما يلي : **ما هو المنهج الاصلح في التحليل** ؟ .. فسواء تعلق الامر بتحليل جانب من الواقع الخارجي ، أو بتحليل نص أدبي او ايديولوجي ، أو بتحليل جانب من نفسية الانسان أو معرفته العلمية ، يبدو ان ثمة منهجا واحدا هو « المنهج الاصلح » في كل الحـالات . وقبـل مناقشة هذه المعضلة ، لا بد من ملاحظة حول الخاصية المشتركة بين معظم الاجوبة الخاصة عن هذا التساؤل العام . فالمهتم بالفلسفة يطرح غالبا ان المنهج الاصلح يتمثل في مبادىء العقل والمنطق ، والاديب يرى انه يتمثل في مبادىء اللسان ، والمؤرخ ينزع الى ان المنهج الاصلح يضمنـه الوعـي التاريخي أو « التاريخانية » . وقد لا يكون من الصدفة ان مجال التخصص الاكاديمي لكل من هؤلاء المفكرين ، أي مجال ممارسته المهنية المختصة ، أو ، بعبارة أخرى ، مسقط رأس افكاره في احدى شعب الجامعـة ، يحـدد مباشرة نسب المنهج الاصلح في نظره . دهليز التاريخ يعطينا التاريخانية ، وقسم الفلسفة والافكار يعطي العقلانية المثالية في الغالب ، ودهليز الادب واللغات يعطينا البنيوية (نسبة الى بناء او تركيب الجمل ؟) وكليـات أخرى تصدر التجريبيـة .

في هذه الحالات لا تنحصر « تبعية » النظرية بالنسبة للممارسة فـي كون كل ميدان متخصص يؤسس منهجا خاصا به يلائمه . لا ، بل ان كـل ممارسة جامعية متخصصة تريد ان تجعل من نظريتها المنهجية المتميـزة المنهج العام والاصلح بالذات . هكذا تتولد العمومية المزعومة للنظرية عن الخصوصية الفعلية للممارسات الجامعية المتنوعة . وعليه فالممارسة تولد الخطأ والصواب معا ، رغم انها هي في آخر المطاف مقياس الصـواب . اذا كانت مختلف التخصصات الثقافية تولد تعميمات منهجية ، واذا كان هـذا يؤدي احيانا الى الطرح العبثي لتفوق كل جزء على كل الاجزاء ، أي الـى ادعاء تفوق كل منهج خصوصي على كل المناهج ، فلا بد من التاكيد علـى الجانب الآخر للمسألة ، وهو ايجابية ظاهرة الاهتمام بالمنهج العلمي والالتزام التاريخي على امتداد الحقل الثقافي . فهذه الظاهرة في حد ذاتها أساس ملائم لنمو المعرفة العلمية المرتبطة بحركة المجتمع . كل ما هنالك ان المسائل المنهجية عندما تختلط ، عن وعي أو غير وعي ، بمقـولات فلسفيـة غيـر

موضوعية تؤدي الى تشويش الوعي العلمي منهجا ومضمونا . والحالة ان القضايا المنهجية ذات الصفة العمومية يستعصي فصلها مطلقا عن قضايا نظرية المعرفة . لذلك يبدو ان المسالة لا تتمثل في البحث عن المنهج الاصلح مطلقا ، وانما في تحديد مضمون المنهج . فماذا يتضمنه هذا المفهوم ؟

ب) المنهج والابستمولوجية والجدلية :

يقصد « بالمنهج » عادة جملة العمليات العقلية والاساليب والخطوات التجريبية المستعملة لمعرفة الموضوع . ويبدو ان مفهوم المنهج ينقسم منذ الوهلة الاولى على نفسه ، او قل ان لمسالة المنهج منذ البداية وجهين :

1 ـ فثمة مسائل منهجية تتعلق باشكال وطرائق التفاعل بين ذات المعرفة وموضوعها بصفة عامة . وتتعلق هذه المسائل بالسمات المشتركة بين عمليات المعرفة ، اللامتناهية ، على اختلاف مواضيعها وتباين نوعيات الفعل المعرفي للذات فيها . وبهذا المعنى يبدو جليا ان قضية المنهج ، بالمفهوم العام ترتبط عضويا بقضايا نظرية المعرفة ، والابستمولوجيا العامة ، بل قل انها مندمجة فيها .

فموضوع الابستمولوجيا هو ، على حد تعبير جان بياجي ، « دراسة كيفية الانتقال المستمر من مستوى أدنى للمعرفة الى مستوى أرقى » . ونظرا لان هذا الانتقال لا يتم بمجرد تراكم آلي للمعارف ، وانما من خلال التفاعل والتحويل المتبادل للذات والموضوع ، ثم نظرا لان هذا الانتقال تلعب فيه « الادوات » الاختبارية والعقلية ، (والانتاجية) للذات العارفة دورا أساسيا ، فان الدراسة الابستمولوجية لنمو المعرفة وترقي مستوياتها يتضمن بالضرورة دراسة المسائل المنهجية العامة . عندئذ لا يبقى حل « المسالة المنهجية » رهينا باقتناء هذا المبدا أو ذاك ومحاولة تعميمه ، انطلاقا من موقف فلسفي او نشاط ثقافي أو علمي متخصص . بل ان **طرح** المسالة ، وبالاحرى حلها ، يصبح خاضعا بالضرورة لسياق واسلوب وقوانين علم المعرفة أو الابستمولوجيا ، سواء فيما يميزه كعلم مستقل قائم بذاته أو فيما يربطه بكافة العلوم الاخرى . وان صح ان علم المعرفة هذا لا يسوغ ان يملي على مختلف العلوم قسرا مناهجا وطرائق البحث فيها ، فهو صحيح اذن بالمقابل ان اية « منهجية عامة » لا يمكن استنباطها في حدود علم واحد منعزل أو نشاط ثقافي خاص ، دون الوعي بالقضايا المنهجية للعلوم الاخرى ، ودون الطرح العلمي والحل العلمي للمسائل المنهجية العامة في اطار علم المعرفة العام .

2 ـ وثمة من جهة ثانية مسائل منهجية تتعلق بكيفية حل قضايا محددة في دائرة علم معين ذي موضوع محدد (بيولوجيا ، منطق ، فيزياء ، اقتصاد ،

الخ ...) . وبهذا المعنى فان القضية المنهجية لا تعود قضية اختيار ايديولوجي قسري ، ولا حتى قضية استنباط آلي من خلاصات الابستمولوجية العامة مهما بلغت أهمية هذه الاخيرة كمنار عام ؛ انما يكون حل وتقديم المناهج في هذا العلم أو ذاك وثيقي الارتباط بتقديم العلم المعني فكرا وتجريبا، من خلال المناقشة والتجريب والابتكار على أساس الاحتكاك بالموضوع المحدد للعلم المعني ، وتبادل التاثير والتاثر مع الابحاث العلمية الاخرى بما فيها علم المعرفة العام . في هذه الحالة تندمج المسائل المنهجية لكل علم من العلوم بهذا العلم نفسه (منهجية لسنية ، منهجية اقتصادية ، تاريخية بيولوجية الخ ...) (2) »

معنى هذا ان المناهج المختلفة لا يسوغ ان تشكل موضوعا منسجما ومحددا لعلم « منهجي » واحد يحدد طرائق ومسالك البحث في كل العلوم بصرف النظر عن التباين بين مواضيعها وعدم التجانس بين ادواتها . فالمسائل المنهجية الخصوصية تحل داخل كل علم بارتباط مع قضاياه المميزة وموضوعه الخاص ووسائله . والمسائل المنهجية العامة تصبح مسائل معرفية عامة ترتبط بالعلاقات والتفاعلات بين الذات والموضوع وتكون بالتالي موضوع علم محدد ، هو علم المعرفة ، أو الابستيمولوجيا .

ورب معترض يقول ان الجدلية مثلا منهج لمعرفة الواقع بوجه عام ، وان علم الجدلية هو بالتالي علم المنهج العام الذي يتميز بكونه لا يصلح في دائرة بعض العلوم دون غيرها ، ولا يندمج بكل بساطة في اطار الابستمولوجيا بمعناها المتداول . ولعلها مناسبة طيبة لتوضيح نقطة جوهرية بخصوص الجدلية والابستمولوجيا معا .

فقوانين الجدلية لا تفرض على الواقع ، اي على موضوعات العلوم ، فرضا ، بل ان هذه القوانين هي أعم ميزات الحركة (حركة المادة والمجتمع والفكر) وهي مستخلصة من الواقع المتحرك على اختلاف وجوهه بناء على المعرفة الموضوعية بانماط حركة المادة والمجتمع والفكر ، تلك المعرفة التي توفرها مختلف العلوم . والمهم هنا ان المعرفة الصحيحة بالقوانين الجدلية والاسترشاد بها في البحث العلمي يسهل الى حد كبير طرح المسائل النظرية ـ المنهجية والتطبيقية داخل كل علم طرحا صحيحا وحلها حلا صحيحا . بيد ان الجدلية لا تبيد سحريا المسائل المنهجية والنظرية والتطبيقية في كل العمليات المعرفية ، والا لبطل العلم بكامله واصبحت مختلف شعبه فروعا لعلم وحيد : الجدل . **وبعبارة اخرى فالوعي بقوانين الجدلية ، بصفتها أعم القوانين المشتركة بين كل انماط الحركة ، يساعد جيدا على تقدم العلوم الموضوعية المختلفة ، بيد ان الجدلية لا تكون جيدة**

هكذا الا بقدر ما تعتمد على الخلاصات العلمية المشتركة بين ميادين البحث المختلفة . فليست الجدلية اساس العلوم أو جذرها ، بل العلوم أساس الوعي الجدلي الذي يمثل ثمرتها . واذا صح ان تنير الجدلية مختلف العلوم ، فذلك خليق بها اذا هي استمدت طاقة نورها من تيار الخلاصات الموحدة والمتشابهة في مختلف العلوم ، وليس من مجرد الالهام الماورائي والايمان الذاتي مهما صفا وطهر .

ان قانون وحدة وصراع المتناقضات في صلب الاشياء والظواهر ، كاساس لحركتها ، وقانون التحول النوعي بناء على التراكم الكمي ، وغيرها من قوانين الجدل تستمد أهميتها وصلاحيتها من كونها مستقاة من المعرفة الموضوعية بما تشترك فيه اشكال حركة الواقع والفكر من خصائص عامة . واذا كانت هذه القوانين تنقلب الى منهج ملائم لتحليل حركة الواقع والفكر فهي تبقى « منهجية » عامة ، لا تختص بهذا الميدان أو ذاك ، ولا تغني عن التحليل الملموس لواقع ملموس ، رغم وبفضل الاسترشاد بها ؛ ثم ان اغناء وتطوير وتقويم تلك القوانين ـ المنهج ، لا يتم بانفصال عن تقدم مختلف العلوم (بما فيها علم المجتمع والسياسة والحرب) ، بل يعتمد على هذا التقدم .

لكن ما هي ، في هذه الحال ، العلاقة بين الابستمولوجيا أو علم المعرفة من جهة والجدلية من جهة ثانيــة .

يبدو لاول وهلة اختلاف عميق بين الجدلية والابستمولوجيا من حيث ان الاولى تهتم باستخلاص أعم قوانين حركة الاشياء والظواهر (الاجتماعية والمادية والفكرية) ، في حين ان اهتمام الثانية ينصب بصفة خاصة ، في المعنى العصري المتداول ، على اسس المعرفة اي الكيفية التي يتم بها تحقق وتقدم المعرفة ، بناء على تحليل علاقات الذات والموضوع في مستويات التفاعل العادي أو « العفوي » ، كما في مستويات التفاعل العلمي المنظم على اختلاف ميادين البحث . لكن ثمة ملاحظتين : ـ **الاولى** ان الابستمولوجيا لا يمكنها التقدم بدون استيعاب أهم خلاصات العلوم المختلفة في كل مرحلة سواء منها علوم الطبيعة أو علوم الانسان والمجتمع أو علــوم « العقــل » (منطق ، رياضيات) . فهذا الاستيعاب يمثل مقدمة ضرورية لتحليل علاقات الذات والموضوع في المسلسل المعرفي ؛ بل ان موضــوع الابستمولوجيــا يتضمن مسلسل تكون هذه المعارف ذاتها بوجهيه التجريبي والعقلي ، انطلاقا من مستويات معرفية أو علمية سابقة . والجدلية بدورها لا يمكنها التقدم في تكوين خلاصة أعم قوانين حركة المادة والمجتمع والفكر الا اذا توفر لهــا استيعاب أهم خلاصات العلوم المختلفة ، فالمرتكز الاولي واحــد اذن فــي

الحالتين ـ **والملاحظة الثانية** ان الابستمولوجية المعاصرة ، في قمتها التي بلغتها مع العالم الكبير جان بياجي ، مالت صراحة للاتجاه « العلائقي الجدلي » على حد قول العالم الكبير ، وحملت في طي اكتشافاتها الهامة تأكيدا لقوانين الجدل ، وذلك في تصورها للذات والموضوع ، وفي تصورها لمسلسل تكون البنيات المعرفية ، وفي خلاصاتها بصدد الربط بين أهم النتائج الراهنة للعلوم الاساسية وتقويمها الخ ... والاهم من ذلك ان ابستمولوجية جان بياجي ومركز الابحاث الذي يديره في جنيف خلصت بوضوح الى ان هناك تطابقا بين القوانين العامة لحركة المادة على المستويات الفيزيائية ـ الكيماوية والبيولوجية من جهة وبين القوانين العامة لحركة الدماغ من جهة ثانية والقوانين العامة للبنيات المعرفية (أو بعبارة أخرى بنيات « العقل ») من جهة ثالثة . وانطلاقا من هذه النقطة فان المجهود الجدلي والمجهود الابستمولوجي لاستخلاص أعم القوانين المشتركة بين أوجه الحركة المادية والمجتمعية والفكرية بارتباط مع تقدم العلوم المختلفة بما فيها نظرية المعرفة (أي كيفية تكون المعارف) : يصبح مجهودا واحدا ذا مصب واحد . واذا كانت الابستمولوجيا قد وصلت اذن في مرحلة نضجها الى نفس المقولة الجدلية في وجود قوانين عامة مشتركة بين جميع وجوه الحركة، مادية كانت أم معرفية ، وأصبح مطروحا عليها أن تعود لتتخذ هذه القوانين كمرتكز وكمنطلق على أساس تطورها من خلال استيعاب الخلاصات العلمية العامة ومن خلال تعميق قوانين المسلسلات المعرفية ، فان الجدلية من جهتها تعد منذ البداية نوعا من الابستمولوجية ، أو نظرية للمعرفة ، من حيث انها صاغت عددا من المبادىء المعرفية الاساسية في موضوع علاقات النظرية بالممارسة والفكر بالواقع والذات بالموضوع والبنيان العقلي بالنشاط الاختباري والصواب بالخطأ الخ ... كما ان الجدلية بتصورها اللولبي اللا محدود للمسلسل المعرفي نفسه ، وبتاكيدها على القوانين الاعم ، المشتركة بين حركة العقل والذات وبين مختلف انماط حركة الواقع والموضوع ، قد استبقت اهم وأحدث الخلاصات العلمية للابستمولوجية المعاصرة في جانبها الجاد غير المبتذل .

وقد لا نكون بعيدين الآن عن مرحلة تتحد فيها مختلف أوجه « الفلسفة » العلمية في علم واحد يمشي على ساقين : 1) استخلاص القوانين العامة لكل أشكال الحركة ، 2) دراسة المسلسلات المعرفية في وحدتها وتمايزها حسب مراحل وأشكال تقدم المعرفة تاريخيا (على مستوى حياة البشرية)، ونفسيا (على مستوى حياة الفرد ـ ذات المعرفة) ، وايديولوجيا (على مستوى حياة الطبقات) ، مع اعتبار أوجه التداخل بين هذه المستويات .

مثل هذا العلم وجد في الاصل تابعا « للميتافيزيقا » ، ثم وجد منفصلا

بعضه عن بعض (ابستمولوجيا (بالمعنى الضيق) ، ايديولوجيا ، جدلية ، تاريخ العلم والمعرفة والعقائد الخ ...) .

ان المعنى الاصيل للابستمولوجيا ، هو « أصول المعرفة » أي علم المعرفة ، ولاصول المعرفة وجهان :

1) وجه خلاصي ، كوني ، تعميمي ، يتضمن القوانين الاعم لحركة المادة والفكر ، وهو يعطينا المرتكزات العامة لكل معرفة مهما كانت ، بصرف النظر عن مضامينها الخاصة ، تلك **المرتكزات التي لا يمكن أن تكون سوى القوانين المستخلصة من الدراسة العلمية للذات وللمادة في مختلف انماط حركتهما** ، ويعطينا ايضا وبذات الوقت الميزات العامة لكل مسلسل معرفي باعتبار هذا الاخير حركة تفاعل بين الذات والموضوع ، تخضع ، كحركة ، لاعم قوانين الحركة في الكون . بيد ان ميزات المسلسل المعرفي بوجه عام تفترض وتؤدي في آن معا ضرورة علمية أخرى ، لا مناص منها ، وهي تحليل مسلسلات المعرفة على ضوء الميزات العامة تلك ، وهنا يأتي :

2) الوجه التحليلي ، الملموس والاختباري لاصول المعرفة ، أي دراسة كيفية تحقق التراكمات والثورات المعرفية في مختلف الميادين وعلى مختلف المستويات من خلال التفاعل بين الذات في شكل من أشكالها (فرد ، طبقة ، مجتمع ،) وفي مرحلة معينة من نموها ، وبين الموضوع في أحد أشكاله وأنماط حركته .

اذا كان موضوع الابستمولوجية هو دراسة تقدم المعرفة من الادنى الى الارقى فان ميزة المعرفة انها علاقة معينة بين الذات والموضوع ، وتفترض دراستها معرفة ما هو مشترك من القوانين بين طرفيها ، وهي المسألة التي تتطلب تلخيص وتركيب ما تقدمه مختلف العلوم المتخصصة في دراسة الجوانب المختلفة للانسان والمجتمع والمادة ، كما تستلزم تلخيص وتركيب ما هو مشترك من القوانين بين المسلسلات المعرفية بعد دراستها العلمية ، وتؤدي في آخر المطاف الى طرح قضايا ومسائل جديدة للبحث والتطوير في مضمار صياغة وتصحيح واغناء الوعي بالقوانين العامة لحركة الاشياء والافكار .

فـ « الابستمولوجيا ـ الجدلية » اذن تنطلق من العلوم المختلفة لتطوير النشاط العلمي المتخصص في مجال نمو المعرفة وتعود لطرح قضايا جديدة وتنشيط البحث العلمي في مختلف الميادين بما في ذلك علم المعرفة .

في نظرية المعرفة الهيجلية كانت قوانين العقل المطلق المتجسدة في الجدلية المثالية هي ذات قوانين التاريخ والطبيعة المعروفة وعموم الكون المجهول ، ومهما إختلفت أنماط حركة الكون فقد جعل لها هيجل أصلا واحدا

وصياغة عامة واحدة هما العقل وجدليته . وفوق هذا حبس هيجل مضمون ذلك الاصل وتلك الصياغة في تصور هيجل بالذات للعقل وحركته . ويتبين من نتائج الابستمولوجيا العصرية ان لحركة المادة والعقل بالفعل قوانين عامة ومشتركة على اختلاف أنماط ومستويات حركة كل منهما ، لكن ثمة فروقا جذرية مع الهيجلية ؛ يتمثل أولها في إن القوانين الاعم لحركة المادة على المستويات الفيزكيماوية والبيولوجية والنورولوجية (وحتى النفسية) هي أساس قوانين العقل **الواعي** ومنطلقه وليس العكس ؛ وثانيها ان صياغة القوانين العامة للمادة والعقل معا لا تحدها الضرورات الذاتية لنظام ايديولوجي فلسفي معين ، وانما تظل مفتوحة على تقدم العلوم الموضوعية بما فيها علوم الانسان وعلم المعرفة نفسه كعلم لا يستغني عن الاختبار . وجدير بالملاحظة ان هذا الوعي المعرفي الجديد لم ينشأ أول الامر في اطار دراسة كيفية حصول المعرفة وتقدمها من حيث البنيات الداخلية للذات العارفة (على غرار ما يحققه الآن علم النفس التكويني والابستمولوجيا المعاصرة) . وانما نشأ ذلك الوعي المعرفي الجديد ، (الذي ليس سوى المادية الجدلية) في منطقة الاحتكاك بين الوعي الخارجي للناس وحياتهم ، أي في ميدان دراسة الوعي الايديولوجي ونقده ، بناء على الدراسة العلمية للاقتصاد والسياسة والحرب والعائلة وعموم الحياة الاجتماعية . وفي هذه الحقيقة التاريخية تاكيد لاحدى الخلاصات المعرفية للابستمولوجية المعاصرة ومؤداها أن الوعي يبدأ دائما من المنطقة الخارجية أي من **النتائج المنبثقة مباشرة عن الممارسة** (هنا الايديولوجيا في ارتباطها بالحياة العامة) ، ويذهب صاعدا نحو البنيات الداخلية والصيرورة التاريخية للمعرفة. **فقبل ان تؤدي دراسة البنيات الداخلية للمعرفة الى خلاصات جدلية ، تم الوعي بالجدلية من خلال الاحتكاك بقوانين الاشياء وأشكال الوعي الخارجي للناس علما وعملا .**

يبدو اذن من الواضح ان علم « أصول المعرفة » بوجهيه الخلاصي التركيبي والتحليلي الاختباري يفترض نمو النشاط العلمي المتعدد التخصصات بموازاة نمو النشاط العلمي المتخصص ، وهو الامر الذي تفرضه الارتباطات اللا متناهية والتفاعلات بين مختلف أنماط حركة المادة ، بما فيها المادة العاملة (جسم الانسان) وبما فيها المادة المفكرة (دماغ الانسان) .

وعودة الى قضية المناهج ، يتضح اذن ان المنهج الجدلي باعتباره أعم منهج ممكن ، أي **باعتبار أساسه العلمي العام** ، يمثل في آخر المطاف أقوى برهان على ارتباط القضايا المنهجية العامة بعلم المعرفة ككل ، وذلك **لان المنهج الجدلي هو الصياغة المنهجية لاصول المعرفة في وجهها الخلاصي .**

ولعله قد بات ضروريا عندئذ ربط « معضلتنا » المنهجية بعلم المعرفة وبقضايا نظرية المعرفة وبالتالي بكافة العلوم في خلاصاتها العامة الراهنة (تلك الخلاصات التي لا يسوغ اعتبارها ثابتة مع الاعتماد عليها) . وبهذا المعنى تجدر مواجهة بعض القضايا الفلسفية العامة مباشرة والاجابة عليها رأسا وصراحة بدل اتخاذ مواقف ضعيفة بدعوى الانشغال بقضايا «منهجية» صرف . فاذا كان العلم قد طلق « الفلسفة » ، فلا بد من اعتبار كونه قد أنجب معها عددا من الاطفال لا زالوا ينمون ويتمتعون بصحة جيدة في حدائق علم المعرفة المرتبط بالعلوم الاخرى . هؤلاء الاطفال مجموعة من الاطروحات في مضمار العلاقات العامة بين ذات المعرفة وموضوعها . وسيأتي في الفقرة المخصصة لنقد بعض أوجه الابستمولوجية المبتذلة (ألتوسر ، البنيوية ...) توضيح كيف أن « بعض المناهج » المحضة تتضمن في الواقع حسما ضمنيا أو صريحا لمسائل نظرية المعرفة بوجه عام رغم ما تدعيه أحيانا من تجاوز « جذري » واحتقار كامل لقضايا نظرية المعرفة الكلاسيكية . وقبل الانتقال الى التقويم السريع لنظرية المعرفة الكلاسيكية والى استلهام بعض مكتسبات الابستمولوجية المعاصرة ، لا بد من التاكيد على ان عمليتي التقويم والاستلهام لا يمكن ان تكونا الا نتيجة عمل طويل النفس يقوم على الدراسة الجدية والعلمية للمكتسبات المعرفية ، ويبقى على ارتباط بالتحليل الملوس للواقع الملموس ؛ ويبتعد عن السفسطة « المفاهيمية » المنفصلة عن العلم والممارسة معا . كما ان عمليتي التقويم والاستلهام لا يسوغ أن تتما من وجهة نظر متخصصة ضيقة تحاول تعميم مناهج خصوصية صالحة مرحليا ضمن قضايا علم محدد لتجعل منها قوالب اجبارية لا بد من اخضاع كافة العلوم لها ولا بد من ان تكون أساس النظرة العامة للكون . لا يصح تعميم اي منهج معين الا اذا ثبت في علم المعرفة العام انه يشكل بنية أو وظيفة معينة تطبع الموضوع كيفما كان (في حركته) أو تطبع الذات المعرفية كيفما كانت (في حركتها المعرفية) ، اي انها تطبع العلاقة بين الذات والموضوع بشكل أو بآخر في احدى مراحل المسلسل المعرفي .

هوامش :

(*) هذا المقال هو الاول في سلسلة مقالات للأخ توفيق السعيدي حول « الابستيمولوجيا المعاصرة » او « علم المعرفة المعاصر » ، نشرع في نشرها ، بالتتابع ، ابتداء من هذا العدد .

1 ـ انظر مقدمة الكاتب للطبعة الثانية من كتاب « الايديولوجيا العربية المعاصرة » ، دار ماسبيرو ، باريس 1975 (بالفرنسية) .

2 ـ راجع ، بخصوص هذه النقطة ، مقال جان بياجي في مقدمة « المنطق والمعرفة العلمية » ، مجلدات لابلياد (بالفرنسية) .

من النقــد الـــى الأدب ..

محمد المدلاوي

تـقــديـــم

أزمة النقد : هذه عبارة أخذت تظهر تدريجيا في الملتقيات والمجـلات والدوريات الادبية العربية في السنوات الاخيرة . وما لبثت أن أضحت عقـدة الساعة في تلك الاوساط ؛ حتى ان موضوعها أخذ يحتكر اعدادا كاملة ومتتالية من بعض النشرات الادبية .

• واذا حاولنا أن نحدد بالتقريب ، لا بالضبط ، مفهوم « الإزمة » على العموم ، فاننا نجد مختلف استعمالات هذه الكلمة تتراوح ما بين الدلالة على حالتين :

1) قلة الشيء أو انعدامه كما في قولنا : (أزمة أطر ، ازمة طاقة ، ازمة ورق ...)

2) حدوث خلل ما في الدورة العادية لسير عملية معينة ، كما في قولنا : (أزمة اقتصادية ، أزمة سياسية ، قلبية ، نفسية ...) .

• وهاتان حالتان تشتركان في أن وجود كل منهما يؤدي الى خلل عام في السير العادي (1) لنشاط معين (ميكانيكي ، فيزيولوجي ، نفسي ، اجتماعي) اذا فلا يعدو أمر النقد أن يكون على احدى الحالتين او عليهما معا .

• ومن الواضح أن الازمة كيفما كان نوعها تعتبر عادية من المنظـور الانساني ، وتستدعي بذلك تدخلا . الا أن هذا التدخل يستلزم أن يكون قد حصل هناك وعي بوجود الازمة . وهذا الوعي انما ياتي نتيجة لمنبهات هـي أعراض الازمة ؛ هذه الاعراض التي تبدو على شكل ظواهر مرفوضـة بشكـل او بآخــر .

اذن ، فما هي الاعراض التي ادى تراكمها الى الانتقال من مرحلة الحس الغامض الى مرحلة الادراك الواعي ومحاولة الصياغة ، هذه المحاولة التـي تجلت اخيرا في اتخاذ « أزمة النقد » موضوعا للبحث ؟

• لقد بدأت بوادر هذه الاعراض ترتسم في مجالين أساسيين من مجالات النشاط الادبي :

1) مجال البحث العلمي في الميادين الادبية (مؤلفات ، رسائل جامعية ، محاضرات ، مقالات ...)

2) تدريس الادب في المدارس والجامعات .

• وهما مجالان مرتبط بعضهما ببعض ومنعكس عليه .

• وقد ارتسمت أعراض الازمة النقدية في هذين المجالين نظرا لان كل تناول ومعالجة لجانب من جوانب الادب يفترض سبق موقف نقدي معين ، سواء أكان التناول على شكل ما اصطلح على تسميته بـ « تحليل النصوص »، ام على شكل ما درج على تسميته بـ « تاريخ الادب » ؛ وهما الشكلان اللذان تتراوح ما بينهما دراساتنا الادبية .

وبناء على هذا يتحتم علينا الآن أن نخطو الخطوة الاولى في طريق صياغة المشكل الذي بدأنا ندركه ، تلك الخطوة المتمثلة في التنبه الى أن طبيعة النقد كعمل مواكب للأثر الادبي ومسلط عليه سواء على مستوى النظرية أم على مستوى التطبيق تسلط الذات على الموضوع ، طبيعة تجعل من « أزمة النقد » عبارة عن مظهر وانعكاس لأزمة أعم ، هي أزمة الادب .

ولقد أوضح الاستاذ بنيس في سياق حديثه عن الوضعية النقدية أن الازمة التي يعاني منها النقد لدينا هي أزمة كيف ، قبل أن تكون أزمة كم (2) . أي ان الازمة المتحدث عنها هي بالاحرى أزمة بالمفهوم الثاني الذي تمت الاشارة اليه ، مفهوم الخلل الذي يصيب « شيئا » معينا .

فما هو « الشيء » الذي أصابه الخلل فيما نحن بصدد الحديث عنه ؟

ان هذا الشيء المختل هو الكيفية التي نعالج بها ونتصور بها وننظر بها الى « مجموعة » من الانتاجات الاجتماعية التي استقر على تسميتها أعمالا ادبية ، والتي يعتبر انبهام وغموض مقاييس تحديدها من صميم مظاهر الخلل الذي يعتري كيفية المعالجة كما سنرى .

ومن خلال هذا التحديد لموطن الخلل ، يتضح أن أزمة النقد هي أزمة ادب ، وأن ازمة الادب ذات وجهين مرتبط احدهما بالآخر وهما :

1) أزمة الادب على مستوى الموضوع .

2) أزمة الادب على مستوى المنهج .

فعلينا الآن ان نحاول صياغة المشكل على مستوى كل من الموضوع والمنهج قبل الشروع في **معالجة** كل منهما .

مشكل الموضوع

ان لكلمة أدب مفهومين اثنين :

1) فهي ، من جهة ، تعني مجموعة ما من الانتاجات الاجتماعية التي

تتخذ اللغة هيكلا لها والمتميزة بطبيعتها **المباشرة** (3) (شعر ، خطابة ، أساطير ، قصة ...) وهذا ما كان يعبر عنه بمصطلح « الادب الانشائي » .

2) كما تعني من جهة أخرى مجموع الاهتمامات التي **تتناول** هذا الانتاج المباشر (الادب الانشائي) وتعالجه معالجات مختلفة . (تدوين ، تصنيف ، تاريخ ، تأويل ، تعليق ...) وتتميز هذه المعالجات بكونها **منعكسة** بطريقة غير مباشرة ، بمعنى أنها تتخذ لها موضوعا معينا هو الادب الانشائي المباشر ، وهذه المعالجات هي ما كان يعبر عنه بـ « الادب الوصفي » .

ومعلوم أن هذا التمييز يفترض ضمنيا كون الادب الانشائي متقدما تكوينيا وتاريخيا على الادب الوصفي . ومعلوم كذلك أن الكلام عن مشكل الموضوع ومشكل المنهج انما يعني الادب الوصفي باعتباره **بحثا** معينا في موضوع ما وبكيفية ما .

وان كان الادب الانشائي هو **موضوع** الادب الوصفي من الناحية النظرية ، فان رسم الحدود الملموسة لهذا الموضوع على الصعيد العلمي **يخضع لنوعية منهج الدراسة** ، أي **للكيفية** التي تعالج بها الآثار المباشرة :

وقد عرفت الابحاث الادبية العربية منذ نشأتها عدة مناهج كان لكل منها الأثر في تحديد معالم موضوعه .

ـ ففي القرون الاولى للهجرة كان مفهوم الادب الانشائي مقصورا على « المأثور » من الشعر والنثر وأيام العرب كما وضح طه حسين في « في الادب الجاهلي » .

لكن ، ما معنى قولهم : « المأثور » ؟

معناه : كل ما تم **الاحتفاظ** به بالرواية أولا وبالتدوين ثانيا .

ويعني هذا منطقيا (الاحتفاظ !) وتاريخيا أنه قد كانت هناك آثار من الادب الانشائي مختلفة الانواع والاجناس والخصائص اللغوية لم يتم الاحتفاظ بها ، وبالتالي لم تدون فتكون من « المأثور » .

ـ وفي بداية النهضة أصبح مفهوم الادب الانشائي يغطي تقريبا كل **كلام** وصل الينا من عهد الحضارة الاسلامية سواء أكان شعر نخبة أم رسائل كتاب أم خطب استنفار أو عظة ، ام رسائل رسمية (توقيعات الخلفاء والولاة) ام أزجال شعبية (أزجال ابن قزمان مثلا) .

ولو كان بامكان أدباء النهضة أن يعثروا على محاورة عادية لبقالين في أسواق البصرة على عهد الرشيد مثلا لتلقفوها كأثر نفيس جدير بمعالجة أدبية ، حتى ولو كانت المحاورة حديثا شعبيا في الشؤون اليومية التافهة وبلهجة تتقاطع فيها اللهجة العربية المحلية والفارسية والرومية .

ـ أما العقود الاخيرة فقد أصبحت فيها معالم وحدود الأدب الانشائي الذي يعتبر نظريا موضوع الدراسة الادبية أكثر انبثاقا وشفافية وانبهاما .

فبالاضافة الى كل ما سبق ذكره ، أصبحت مختلف المقالات الصحفية جديرة في نظر البعض بدراسة ادبية ؛ كما أن كل الانتاجات اللغوية الشعبية أصبحت من صميم الادب الانشائي (امثال ، اساطير ، اهازيج ، ازجال ، نكت ، شعارات ..) ؛ كما أصبحت المذكرات الشخصية والالبومات وكل ما له علاقة بالطوايا والسرائر من اخصب المواضيع التي تتطلب معالجة أدبية في نظر البعض الآخر .

واذا كان ادباء النهضة قد تاسفوا ضمنيا على عدم توصلهم من تراث الماضي الا بعينات نخبوية ، مع شدة حاجتهم الى ما كان يعتبره الادباء الاولون : الرواة منهم والمدونون لغوا وسقط متاع ، فان الاجيال الاخيرة لم تقف عند حد التاسف السلبي على « اخطاء » الرواة ، وانما خطت نحو موقف الايجاب بالالتفات الى ما يوفره لها العصر من نظائر ما ترفع الاقدمون على العبء به .

ويتمثل هذا الالتفات فيما نعرفه اليوم من موجة رد الاعتبار للآداب الشعبية المعاصرة ، ومحاولة « بعث » الثقافة الشعبية السالفة في حدود الامكان .

فما هو السبب الكامن وراء هذا المد والجزر الذي عرفته حدود ومعالم الأدب الانشائي ، موضوع الدراسة الادبية ؟

لقد سبقت الاشارة الى العلاقة الجدلية بين الموضوع والمنهج :

فاذا بات من البديهي أن الموضوع المعين يساهم في تحديد منهج معين للدراسة ، مما جعل مناهج العلوم المضبوطة التي تتناول الظواهر الطبيعة كموضوع ، تتميز عن مناهج العلوم الانسانية التي تتناول الظواهر الانسانية كموضوع ، والى تميز منهج كل علم من علوم المجموعة المضبوطة عن منهج غيره ، فكان هناك منهج للرياضيات وآخر للتجريبيات وثالث للطبيعيات حسب المستوى الذي يعالج من خلاله الموضوع العام الذي هو الطبيعة (مستوى الكم ، مستوى الحركة ، مستوى التطور ...) . اذا بات ذلك من البديهي ، فان تحديد الموضوع وترتيب مستوياته ليس معطى من معطيات الواقع ، وانما هو **عمل منهجي ونظرة معرفية معينة** .

وفي هذا الصدد يقول « تزفيطان طودوروف » في كتابه « فن الشعر » : « بان المنهج هو الذي يخلق الموضوع ، وأن موضوع علم من العلوم ليس معطى من معطيات الطبيعة وانما يمثل حصيلة عمل نظري (4) » .

لقد كان هذا الاستطراد الابستمولوجي ضروريا لتوضيح انعكاسات

نوعية منهج الدراسة على تحديد ورسم معالم موضوعها . وفيما نحن بصدد البحث فيه ، كان هذا الاستطراد ضروريا لادراك ما يمكن ان يكون لنوعية مناهج الدّراسات الأدبية على تحديد معالم موضوع تلك الدراسات أي انه ضروري للتمهيد للاجابة على السؤال المطروح أعلاه .

وهكذا يستلزم الامر الانتقال من مشكل الموضوع الى المنهج أي الى الوجه الثاني من وجهي أزمة الأدب .

مشكـــل المنهـــج

لم يكن الأدب الانشائي قط في الحضارة العربية موضوعا علميا **مقصودا لذاته كبداية ونهاية للبحث العلمي** . لقد كان دائما **قيمة ما** .

وان استعارة كلمة « نقد » في أوج الحضارة العربية من مجالات الصيرفة والمالية الى مجال الآثار الادبية لامر دلالة دقيقة بهذا الصدد . وسنستعرض فيما يلي أهم القيم التي ألبستها (مبني للمجهول). الآثار الادبية عبر أهم فترات الحضارة العربية .

أ ـ عهـد الـروايـة والـتـدويـن :

ففي العقود الاولى للرواية والتدوين كانت للادب الانشائـي **قيمـــة تاويلية** بمعنى أن معالجته لم تكن غاية علمية في ذاتها ، وانما كانت الغاية هي ما لتلك الآثار الادبية المعينة من قيمة تاويلية وتفسيرية للقرآن والسنة. فمن المعلوم أن الدراسات اللغوية نشأت كعمل اجتماعي وربما رسمي لضبط وتوقيف لغة القرآن والسنة النبوية معتمدة في اقامة قواعدها على الشواهد الشعرية والنثرية التي يتم **انتقاؤها** حسب معايير ليس هذا موضع تفصيلها .

واذا نشأت الدراسات اللغوية في اطار علوم القرآن ، فان المعالجات الادبية نشأت أول ما نشأت في ظلال علوم اللغة ، نشأت في اطار البحث عن الشاهد والشاهد المضاد .

ويعتبر أبو عمرو بن العلاء الى جانب الكثيرين من الرواة التشخيص الملموس لتحاضن هذه العلوم بعضها بعضا ، ذلك انه كان قارئا ونحويـــا وراويـــة .

واذا انتهى العلماء في آخر الامر الى صياغة وضعية العلوم بتصنيفها الى علوم غاية (علوم الشرع) وعلوم آلة (علوم اللسان والادب والمنطق ..).

... كما فصل ابن خلدون في المقدمة « فان الادب بهذا الاعتبار كان في حظيرة علوم الآلة ومن الدرجة الثانية ، أي انه لم يكن الاهتمام به في حد ذاته غاية علمية ، وانما كانت غايته حصر مجموعة من النصوص المتوفرة على خصائص معينة والتي من شأنها أن تكون في مجموعها اطارا عاما متواترا لبنية لغوية (صوتية وصرفية ونحوية ودلالية) تبقى بفضلها النصوص

المقدسة ذات شكل ومضمون محددين تواترا .

ومن هذا المنطلق كان منهج الدراسات الادبية **منهجا معياريا** ، وكان العمل الادبي مجموعة عمليات توقيفية تتمثل في عمليتين متكاملتين :

1) عملية جمع وتدوين اقتصرت من الادب الانشائي بشبه الجزيرة على ما من شانه أن يؤدي الوظيفة الغائية أي ما يتوفر على قيمة تاويلية دون غيره (اشعار كثير من القبائل ، الصلوت ، الوثنية ...) .

2) عملية تمحيص وتنقية . واطراح لكثير من الاثار التي لا تستوجب لمقتضيات القيمة التاويلية ، وذلك بمعايير « الفصاحة » و « الايمـان » وغيرهما .

والعمليتان متواكبتان مترابطتان بالطبع ، تتحدان في الموقف المعياري.

ب ـ عهد الدولة المركزية المتحضرة :

ولما تاسست الدولة العربية المركزية على هامش الجزيرة بتخوم الروم اولا ثم الفرس ثانيا اكتسبت الآثار الادبية قيمة اضافية أخرى هي **القيمة التربويـة** .

ولعل استعارة كلمة « أدب ، مؤدب » من مجال التربية الى مجال معالجة الشعر والنثر ، والايام ...» لامر ذو دلالة دقيقة بهذا الصدد كذلك ، ففي الفترة التي تاسست فيها الدولة المركزية في خضم تحولات اجتماعية واحتكاكات اجناسية وحضارية ، وعلى هامش شبه الجزيرة ما بين حضارتي الروم والفرس ، اصبحت للآثار الادبية العربية قيمة تربوية بالاضافة الى قيمتها التاويلية ؛ بمعنى أن معالجتها لم تكن غاية علمية في حد ذاتها ، ولم تكن ذات قيمة تاويلية فقط ، وانما أصبحت لها أيضا قيمة تربوية تتجلى في أنها تكتسب الهوية الثقافية والعرقية لاهل الحل والعقد من العرب ، أمام قوة النفوذ الحضاري للاجناس التي احتكوا بها واختلطت بهم على كل المستويات (السياسية والعسكرية والثقافية ...) . ومن أجل ذلك اتخذ الخلفاء والامراء والولاة والاعيان « مؤدبين » لأبنائهم ، كما شملوا برعايتهم كل مشتغل بمعالجة الآثار الادبية العربية حتى أصبح هذا الباب من اهم الابواب المفتوحة أمام الموالي والفئات الوسطى للاندماج في المجتمع العربي باكتساب الهوية الثقافية العربية وتمثل القيم السائدة .

ان اكتساب الآثار الادبية لقيمة الهوية قد وسع من دائرة مفهوم الأثر الادبي ليشمل القصيدة والمحاورة والخبر والنسب والايام والاعراف .. على شكل ما يقدمه لنا كتاب الاغاني الذي الف برعاية من الرشيد .

وتجب الاشارة الى أن اكتساب الآثار الادبية لقيمة الهوية لم يقتصر على العرب ككل في وجه العجم خاصة ، بل تعداه الى القبائل العربية بعضها

في وجه البعض الآخر ، مما كان الى جانب عوامل أخرى ــ سياسية ــ في قيام ظاهرة النحل والانتحال التي جزع لها أدباء النهضة لنطلاقا من مواقع منهجهم الخاص كما سنرى .

وفي اطار **الغاية التربوية** المتمثلة في تيمة الهوية ، ظهرت مع الرقي الحضاري قيمة أخرى هي القيمة الجمالية التي تحدد معايير الذوق والجمال في اطار الهوية العربية .

وحول هذه القيمة الاخيرة تدور كل المعالجات الادبية في اطار ما كان يسمى بالنقد والموازنات مستخدمة معايير مثل (طبع / تكلف ، فصيح / غير فصيح ، بليغ / غير بليغ) ساعية الى تمييز الجمال عن القبح والى حصر قسمات الجمال أو تلمسها على الاقل وتعيين مصدرها (طبع ، لفظا ، معنى ، نظم) . وهذه المعالجات هي التي أفضت في مجملها الى ما سمي «بعمود الشعر » الذي يعتبر صياغة للنموذج الجمالي العربي حينئذ ، وتوفيقا له واشهارا في وجه النماذج الجمالية للعناصر الاجنبية التي تعاظم نفوذها في أوساط الحضارة العربية حينئذ ، والذي تم رسم خطوطه العريضة في قولهم : « شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والاصابة في الوصف ، والمقاربة في التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية ... » . كما افضت تلك المعالجات الى ابراز البلاغة المعيارة التي أقيمت على شكل مقاييس وقواعد في خدمة عمود الشعر بتمييزها لدرجات الجمال الفني : (غير فصيح ، فصيح ، أفصح ، غير بليغ ، بليغ ، ابلغ ...) .

ــ وكل هذه المواقف المعيارية المختلفة (قيمة تاويلية ، تربوية ، هوية وجمالية ...) ازاء الاثر الادبي متداخلة من الناحية النشوئية ويفضي بعضها الى بعض ، وتشترك جميعا في موقفها **النفعي** ازاء الاثر الادبي ، بمعنى أنها لا تعالج موضوعها معالجة علمية هي غاية في ذاتها ، وانما تجعل الموضوع واسطة نحو غاية أخرى معينة .

ولعل هذا ما جعل ابن خلدون يعتبر الادب نشاطا ومرانا ورياضة وليس علما له موضوع يعالج في حد ذاته لتعرف خصائصه واعراضه .

ــ فبعد أن سلك علوم اللسان والمنطق والادب في **علوم الآلة** نجده يقول في باب : « علم الادب » :

« هذا العلم (الادب) **لا موضوع له** ينظر في اثبات عوارضه أو نفيها وانما المقصود به عند أهل اللسان ثمرته وهي الاجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناهجهم ... » .

اذن فمعالجة فني المنظوم والمنثور لم تكن قائمة لذاتها كبحث علمي وانما كانت نشاطا تربويا يكسب الملكة العربية . وما هذه الملكة الا استيعاب المقدرة التأويلية ، ومقومات الهوية ، والقيم الاخلاقية والجمالية كما سبق ذكره .

وفي هذا الاطار العام المتميز بالموقف النفعي والمعالجات المعيارية استمرت مناهج الدراسات الادبية العربية مع تقلبات عرضية لا تمس الجوهر وذلك حتى بداية النهضة .

فما هو الجديد في ميدان الدراسات الادبية لدى رواد النهضة ؟

ج ـ بداية النهضة :

لقد تنبه طه حسين الى هذا الخلل المزمن الذي اعترى باستمرار منهج الدراسات الادبية العربية ، هذا الخلل المتمثل في اعتبارها أنشطة ومرانات يقصد منها ثمرتها بدل أن تكون ابحاثا علمية تنصب على موضوعها كغاية أولى واخيرة .

يقول طه حسين في كتاب « في الأدب الجاهلي » :

« فالادب عندنا وسيلة الى الآن ، أو قل ان الادب عند الذين يعلمونه ويحتكرونه وسيلة منذ كان عصر الجمود العقلي والسياسي ، بل قل ان اللغة كلها وما يتصل بها من علوم وآداب وفنون لا تزال عندنا وسيلة لا تدرس لنفسها وانما تدرس من حيث هي وسيلة لفهم القرآن والدين ... »

وأمام هذه الوضعية نادى طه حسين باستقلال الادب كميدان جدير بأن يكون موضوعا للبحث العلمي مقصودا لذاته ، فقال :

« انما أريد أن أحدثك عن هذه الحرية التي يطمع فيها كل علم ناشيء ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه في الحياة ، هذه الحرية التي تمكنه من أن ينظر الى نفسه كأنه كائن موجود ووحدة مستقلة ، ليس مدينا بحياته لعلوم أخرى ، أو فنون أخرى ، أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية اخرى ، اريد ان يظفر الادب بهذه الحرية التي تمكنه من ان يكون **غاية لا وسيلة** . »

فهل معنى هذا ان مدرسة طه حسين استطاعت تأسيس علم للادب قائم بذاته ومقصود لذاته « غير مدين بحياته لعلوم اخرى أو فنون اخرى ، أو عوامل اجتماعية وسياسية ودينية ... ؟

ان الناظر في الابحاث الادبية لهذه المدرسة ينتهي لا محالة الى الاجابة بالنفي ، اذ ما ان يجتاز مقدمة « في الادب الجاهلي » حتى يجد طه حسين نفسه يقوم باشياء اخرى (لغة الجاهلية ، حياة الجاهلية ، الصحة والنحل ، اللهجات ، السياسة ، الدين ، الشعوبية ....) لا يمكن تحديد هويتها بالضبط ، ولكنها على أية حال لا تمثل ما نادى به ، المؤلف في مقدمة كتابه

من ضرورة معالجة الادب كغايـــة لا كوسيلـــة .
فكيف حدث هــذا ؟

لقد عاد طه حسين من باريس وهو متشبع بالروح التي كانت سائدة في فرنسا آنئذ في ميدان العلوم الانسانية ، هذه الروح المتمثلة في :

(1) سيادة المنهج التاريخي الفيلولوجي في ميدان اللغة .
(2) طغيان سوسيولوجيا دور كهايم .
(3) اعتماد الشك المنهجي الديكارتــي .

وقد صادفت هذه المؤثرات أرضية تاريخية معينة في تاريخ الثقافـــة العربية ، هذه الارضية المتمثلة في مناخ « النهضة و « البعث » حيـــث التفتت كل الانظار الى الوراء منقبة مستلهمــة .

وانطلاقا من هذه الارضية « البعثية » والاحيائية ومن تلك البنيـــة الفكرية السالفة الذكر ، التفت طه حسين الى الادب العربي متأملا اياه مــن زاوية نظر ديكارت (الصحة والنحل ...) ومن وجهة نظر « دور كهايم » و « بوب » اي من حيث الدلالة الاجتماعية والتاريخية ، من حيث ان الادب بنية لغوية وفكرية تعكس بنية اجتماعية معينة في فترة تاريخية معينة . فمن هذه النظرة اخذ طه حسين يعالج الادب ، هذه النظرة التي تمت صياغتها فيما بعد في العبارة الشهيرة التي تتصدر مقدمة كـل كتـب الادب وهـي : « الادب ابن بيئته » . فالادب اذن ابن بيئته متاثر بيئته . وانطلاقا من هذه القناعة نشأت في الدراسات الادبية العربية لتلك الفترة تلك القائمة المشهورة من المؤثـرات : « السياسيـــة الاقتصاديـــة ، الدينيـــة ، الاجتماعيـــة ، الاحتكاك ... » والتي ما فتئت تطول وتتشعب متراوحة ما بين حملة نابليون وعقد اللا شعور ! وانطلاقا من هذه القناعـة أصبـح هـم الدارس الادبـــي متمثلا في استكشاف تلك المؤثرات من خلال استقراء صفحة الاثر الادبـــي الذي هو بمثابة صفحة حساسة ينعكس عليها كل شيء .

وهكذا نلاحظ كيف ان طه حسين حاول تخليص الادب من ربقـــة الغايات (التاويل ، التربيـــة ...) التي كان يتخذ وسيلة لتحقيقها ، ولكن ليجعله من جديد في خدمة علوم اخرى اكثر تشعبــا .

فاذا ثار طه حسين على القيمة التاويلية كغاية للمعالجات الادبيـــة مع احتفاظه الضمني بنسب متفاوتة من القيمتين التربويتين (الهويـــة ، القيم الجمالية) ، فانه قد ألبس المعالجات الادبية وبشكل قوي قيمة اخرى يستفاد من اعماله وأعمال مدرسته ، بشكل ضمني لكنه واضح ، بان الادب وسيلة لتحقيقها . تلك القيمة هي **القيمة الاخبارية** .

فالاثر الادبي « ابن بيئته » ، وبالتالي فبيئته تنعكس عليه ورائيا ع

فهو اذن وثيقة **تحمل دلالة ما** ، أو نقول بلغة الاعلام : هو خطاب يحمل خبرا ما . وتتمثل مهمة الاديب حسب هذا التصور الدلالي للاثر الادبي في **فك رموز الخطاب** ، أي استخلاص الخبر (البيئة) عن طريق ترجمة « القانون الادبي الى القانون اللغوي العادي . ولعل هذا التصور الدلالي للاثر الادبي هو الذي جعل طه حسين يجزع لظاهرة النحل والانتحال بشكل لم يفعله ابن سلام الذي تنبه لها وأشار اليها دون كبير اكتراث نظرا لان الاثر الادبي بالنسبة اليه يمكن ان يحقق الغايتين التاويلية والتربوية بمجرد ان يستوفي بعض الخصائص الذاتية (فصاحة ، بلاغة .. ، « عمود الشعر ») بقطع النظر عن مصدره . أما بالنسبة لطه حسين ومدرسته التي اعتبرت الاثر الادبي **وثيقة دلالية** قبل كل شيء ، فان اكتمال تلك الدلالة وفهم ذلك « الخطاب » لا يمكن ان يتم الا اذا كانت عملية الاخبار سالمة على الشكل المحدد في نظرية الاعلام على الشكل التالي .

(1) عينية الباث (معرفة من يخاطبك) .

(2) دقة القانون (دقة اللغة ، وضوح الخط ، دقة الشفرة ، .. عمود الشعر)

(3) سلامة القناة الاخبارية (سلامة الجهاز ، سلامة الخط التلفوني، ... سلامة المخطوط)

(4) عينية المتلقي (اذا وصل خطاب الى غير من ارسل اليه فانه يساء فهمه)

(5) اشتراك المصدر والمتلقي في استعمال نفس القانون .

ولذلك فان أول ما قام به طه حسين ومدرسته هو اعادة اصلاح كل انواع الخلل التي أصابت بنية ومجرى الاخبار والاعلام بين جيلهم وبين البيئة المعينة التي يفترض انها تخاطبهم من خلال الآثار الادبية . ولذلك تصدى طه حسين ومدرسته لقضية النحل (عينية الباث) وقضية اللغة الجاهلية (دقة القانون) وقضايا التحقيقات (سلامة القناة الاخبارية) ...

ان هذا التصور هو الذي جعل نقشا تاريخيا يكشف في رمال شبه الجزيرة تحفة في نظر هؤلاء انفس من كل سمط أو رائعة منحولة أو مشكوك فيها .

وهكذا فتح الباب واسعا في المعالجات الادبية للتحريات التاريخية والتنقيبات الاركيولوجية وحتى المسوح الجغرافية والتحليلات النفسية ...

كل هذا من أجل فك دقيق وصحيح للخطاب الذي يحمله الاثر الادبي ، اي من اجل اعادة بناء « البيئة » ، هذه الاسرة المتعددة الآباء والامهات (طبيعة ، سياسة ، اقتصاد ، دين ، لغة ، غرائز ، عقد ...) والتي انجبت هذا المولود اليتيم الذي هو الاثر الادبي ، هذا المولود الذي اصبح في أعين

الادباء عينة بيئية أو مرآة ومقياسا حراريا بحيث انه يعكس السياسة والدين واللغة والحضارة بما فيها من بذخ وزهد وجوع وعطش ، بل أصبح الاثر الادبي جهازا متقدما يقيس كل شيء ويعكس كل شيء ، يعكس الضوء والحرارة والاشعاع والضغط الجوي والسياسي والديني والتقني والميتافزيقي

... وما لبث بعض أدباء النهضة أن سمعوا عن « عجائب » التحليل النفسي وتقنياته ، فتهافتوا عليه لفك بعض رموز الاثر الادبي . فاذا كان السابقون من رواد النهضة يركزون على اعادة بناء التاريخ والمجتمعات الدارسة من خلال استنطاقهم الآثار الادبية كما يقرأ العارفون خطوط الكف ، فان الاخرين انصرفوا الى اعادة بعث « شخصية الشاعر » من خلال التنقيب عن طوايا نفسيته وعقده النفسية كما تتراءى لهم من خلال شعره على ضوء «تقنيات» التحليل النفسي . فصنفوا الشخصيات الى متزنة ومنحرفة وصنفوا المنحرفة الى شهوانية وعدوانية ونرجسية وأوديبية وأنانية ...

وإذا كان الاديب / المؤرخ / العالم الاجتماعي **يتأرجح ما بين النص والتاريخ** فيقرأ التاريخ من خلال النص تارة (وهذا هو مبدأه النظري) ويستعين بمعطيات التاريخ على قراءة النص تارة اخرى (وتلك ضرورة عملية في نظره) ، فان الاديب / الطبيب **يتأرجح بين النص والبيوغرافيا والعقد النفسية** . فيشخص العقدة من خلال النص تارة ثم يعمد الى السيرة ليبحث فيها عن مظاهر العقدة وأعراضها ، أو يعمد الى تشخيص العقدة من خلال معطيات السيرة ثم يعمد الى البحث في النص عن انعكاسات لها حسب قوانين فك لغة اللا شعور .

وبين هذا الطرف وذلك يتأرجح هؤلاء وأولئك ، حتى اذا ما نقص الشاهد التاريخي أو العنصر السيروي ، التجأوا الى التصور واستبطان أغوارهم وشحذ قرائحهم لتكميل رسم صورة المجتمع أو شخصية الشاعر عن طريق الاسقاطات ، معتمدين على ما يسمونه « مقتضيات المنطق » ، « طبائع الاشياء » ، « خصائص النفس الانسانية » ... الخ .

وبعد أن يتم رسم الشخصيات وبعثها من القبور ثم تصنيفها ، تبدأ مرحلة المقارنة . وهي باب لا نهاية له ، لان هذا اما أن يماثل ذلك واما ان يناقضه واما ان يماثله في جوانب ويخالفه في جوانب اخرى . والحالات الثلاث تقبل كلها عملية المقارنة تمكن « الدارس » الادبي من الكلام والتآليف الى ما لا نهاية . اذ ان كل شيء يمكن أن يقارن بكل شيء . (المتنبي / ابن دراج / ابن هانئ ، المتنبي / شوقي ، شوقي / حافظ ، أبو نواس / أبو العتاهية ، أبو نواس / بودلير ، رسالة الغفران / رسالة الزوابع والتوابع ، رسالة الغفران /

الكوميديا الالاهية) ... الخ ، وان كان هناك آخر .

وان كان النقش التاريخي يعتبر وثيقة أنفس من أي سمط أو رائعة منحولة في نظر الاديب المؤرخ ، فان المذكرات الشخصية والرسائل العادية والالبومات وكل الخبايا والسرائر والطوايا ، وكل ما من شأنه أن يكشف عن عورة الشاعر أو الكاتب ، يعتبر في نظر الاديب / الطبيب أنفس من كل رائعة تذاع على العموم بمحض ارادة الشاعر .

ولقد انعكس هذا المنهج وذلك التصور لطبيعة المعالجات الادبية على موضوعها باعادة رسم حدوده ومعالمه .

فقد اصبح هذا الموضوع غير ذي حدود ؛ اذ انّه يمتد من المذكرات الشخصية الى النقوش الحجرية مرورا بكل دروب السيرة وتقلبات التاريخ، لان كل هذا العالم الازلي « يفيد » الادب : فاما ان يفيد هذا الكون الازلـــي بمساعدته ايانا على فهم « النص الفريد » ، واما أن نثبت صحته أو زيفه اعتمادا على « تذوق » النص في ضوء القوانين الشمولية مثل « طبائع الامور » و « خصائص النفس الانسانية » .

ـ كما انعكس هذا التصور بطبيعة الحال على ما ينبغي أن تكون عليه آلة الدارس الادبي أو ما اصبح يسمى بـ « ثقافة الناقد » . لقد اصبح على هذه الآلة أن تكون جهازا معرفيا لا يترك صغيرة ولا كبيرة الا احصاها في رحاب ذلك الكون الازلي السالف الذكر .

فلكي نعالج قول أبي نواس :

دع عنك لومي فان اللــوم اغــراء   وداوني بالتي كـانت هي الـداء

لا بد في راي طه حسين من معرفة ابراهيم النظام ، ولمعرفة ابراهيــم النظام لا بد من معرفة افكار المعتزلة ، ومن أجل ذلك لا بد من معرفــة علـم الكلام (5) ... ولا شك أن هذه السلسلة التوليدية يمكن أن تفضي حسب نوع الامزجة وتوارد الخواطر الفكرية والتاريخية الى كل الغايات : يمكن أن تفضي الى عالم المثل عن طريق افضاء علم الكلام الى الفلسفة الاسلاميـة فالاغريقية ؛ كما يمكن أن تفضي الى غياهب اللاشعور عن طريق افضاء علم الكلام الى نظرية الكسب ومناقشة الارادة الانسانية والقوة الغيبية الموجهة لها ؛ كما يمكن أن تفضي الى نظرية انشطاين عن طريق افضاء فلسفـة أفلاطون (نظرية المثل) الى فلسفة أبو قريط ومقارنة نظرية ابو قريط حول المادة والروح بنظرية انشطاين حول المادة والطاقة .

كل هذا ممكن بدليل أن العقاد تناول شعر أبي نواس فانتهى به المطاف الى اقبية اللاشعور مرورا بميثولوجيا الاغريق بين (اسطورة نرجس) وذلك في سبيل وضع الاصبع على عقدة النرجسية لدى أبي نواس ؛ وبدليل أن

النويهي قد انتهى به الامر في كلامه عن ثقافة الناقد الى الخبط في عالم البيولوجيا من جهاز عصبي وتفاعلات فيزيولوجية ووظائف الغدد الصماء والصنوبرية ...

فالدارس الادبي الذي يبشر به هؤلاء هو نوع من الانسان الخارق الذي يتسع كل شيء علما والذي لم يظهر بعد ليملأ الدنيا علما كما ملئت جهلا !

وهكذا فان مدرسة طه حسين « التاريخية » «الاجتماعية» وامتداداتها النفسية ، تلك المدرسة التي نادت بتخليص الادب من العلوم وكافة العوامل الخارجية ليصبح غاية لا وسيلة قد انتشلته من نهر وانتهت باغراقه في بحر .

فبعد ان كان الادب عبارة عن نظارة تاويلية واقراص تربوية اصبح الآن مرآة عريضة عاكسة. والمرآة كما هو معلوم **تعكس كل شيء ماعدا نفسها.**

وبهذا بقي منهج الدراسات الادبية في نفس الموقف القديم اي الموقف النفعي من الموضوع المعالج ، أي الموقف الذي يتجاوز الموضوع باستمرار ويقفز عليه نحو الغاية النفعيـة .

وكل ما هناك أن مضمون الغاية يتغير حسب الشعارات التي تفرضها اللحظة التاريخية . أما مبدأ الغاية والثمرة فقد بقى محرك كل معالجة ادبية . فلنبحث الآن الازمة الحالية للدراسات الادبية علي ضوء ما سلف ذكره .

د ـ العقـود الاخيـرة :

أما العقود الاخيرة التي بدأت تستفحل فيها الازمة وتبرز اعراضها الى حيز الوعي ، فان منهج مدرسة النهضة لم يتغير فيها في جوهره ونوعيه ، **وانما ترسخ في درجته** مع ما تقتضيه شعارات لحظتنا التاريخية مـن **تغيير في مضمون الغايـة** أو الثورة أو ، بشكل اكثر دقة ، **في مضمون القيمة الاخبارية** والاعلامية المتوخاة من معالجة الاثر الادبي الذي ما زلنا ننظـر اليه كمرآة وبشكل اكثر قناعة والحاحا .

ويتضح هذا الترسخ في الدرجة وذاك التغير في مضمون القيمة الاخبارية على ثلاث مستويات هي :

ـ مفهوم الاثر الادبي .
ـ اهتمام الدارس الادبي .
ـ طبيعة الانتاج الادبي .

فلنفصل الكلام عن كل من هذه المستويات .

1 ـ على مستوى مفهوم الاثر الادبي :

بعد ان خيل للبعض ان الصرح الدارس للمجتمعات القديمة قـد تمـت اعادة ترميم حجارته ، وأن رفات الشخصيات قد سوي حتى البنان ونفخت فيه الروح ، بعد أن خيل للبعض أن ذلك قد تم بفضل الحملة الطويلة التي

عنف (بضم العين) فيها التاريخ ونكـل فيها بأرواح الشهداء ، أي عن طريق عملية «التحميض» التاريخي والاجتماعي والنفسي للآثار الادبية ... بعد ان خيل ذلك للبعض ، اتجهت الانظار الى اللحظة المعاشة لتكون حقلا لتلـك العمليات المخبريـــة .

ويجب الا نتصور بأن هذه التحولات تتعاقب تعاقبا منفصلا كانفصال العدد ، فالحقيقة أن بعضها يتطور عن بعض في تداخل واتصال كاتصـال الاجيال . ففي نفس الوقت الذي كان فيه العقاد يقرأ التاريخ وينفخ الروح في أبي نواس وابن الرومي والمعري من خلال التارجح مـا بيـن النصـوص والتاريخ والسيرة ، كان هو نفسه (العقاد) قد وضع شوقي « في الميزان » ليرى مدى انعكاسه وانعكاس مضجعه على آثاره .

وبما أن الاثر الادبي عبارة عن مرآة تعكس كل شيء ، وبما أن مهمة الدارس الادبي تتمثل في فك الرموز واستخلاص القيمة الاخبارية ، وبما أن رواد النهضة قد تأسفوا على عدم توصلهم بما يكفي من الآثار الأدبية الاكثر عكسا للمجتمع (أزجال ، أهازيج ، لهجات ..) مما جعلهم يستعيضون عنها بالوثائق التاريخية المحض وحتى بالنقوش التي يفضلونها عن الآثار الادبية « المشبوهة » ، فان الجيل الجديد الذي اتجهت انظاره الى مجتمعه ليقـرأه ويطلع عليه من خلال الرموز الادبية (!) ، قد أخذ يتنبه الـى كثيـر مـن المجالات الدلالية التي يمكن أن يقرأ المجتمع من خلالها والتي ما زال الادباء غافليـن عنها .

وبذلك أخذ مفهوم الاثر الادبي يتسع ليشمل الازجال الشعبية والاهازيج والامثال والنكت والفولكلور وحتى الفنون التشكيلية (!) بالاضافـة الـى المذكرات والالبومات ، وزيادة على الصحافة والنشرات ... الخ ، ان كان هناك آخر .

فكل هذا العالم يلمع وكل شيء لامع فيه ينعكس عليه المجتمع والاشخاص والشخصيات والصراع بأنواعه ، وبذلك يكون جديرا بأن يشمله موضوع الادب لكي يعالجه الدارس الادبي قصد استخلاص دلالته .

2 ـ على مستوى اهتمام الدارس الادبي :

لقد رأينا في البداية كيف أن الشعار الذي تفرضه اللحظة التاريخيـة يحدد مضمون القيمة التي تحرك المعالجات الادبية ؛ فكانت هذه القيمـة تأويلية في لحظة علوم القرآن ، ثم أضيفت لها شحنة تربوية (هوية ، ذوق) في لحظة الدولة العربية وما عرفته من احتكاك عرقي وحضاري ، ثم أصبحت اخبارية في لحظة النهضة وما استلزمت من تقنيات تاريخية . وسنرى الآن كيف أن الشعارات التي تفرزها اللحظات التاريخية الراهنة وتفرضها ، تحدد

بدورها مضمون الخبر الذي يتحرك الدارس الادبي المعاصر بدافع من الحصول عليه ، هذا الخبر الذي يمكن أن يكون تاريخيا أو اجتماعيا او نفسانيا ... حسب الشعار الذي يوجه الدارس الادبي . فاذا تميزت العقود الاولى لهذا القرن بنضال « حضاري » قومي شمولي المفاهيم وغامض المعالم ، فان ذلك قد رشح المضمون التاريخي للخبر المستقرأ من الاثر الادبي طبقا لشعارات « النهضة » ، « البعث » ، « الهوية القومية » ، « الاصالة التاريخية والحضارية » ...

واذا كان قد صاحب هذا النضال اغتراب حضاري ، قومي غامض المعالم شمولي المفاهيم ، فان ذلك الاغتراب قد أفرز من جهته الشخصية الفردانية شبه الرومانسية مما رشح المضمون النفسي أو « الانساني » للخبر المستقرأ من الاثر الادبي طبقا لشعارات « النفسية المتميزة » « النفس الانسانية » .

ومع التحول التدريجي لمفهوم الصراع وانتقاله تدريجيا في وعي المجتمع من ميدان « الحضارة » (قائمة التحديات التي صاغها الفكر العربي المعاصر) الى الساحة الاجتماعية نتيجة للتحولات التاريخية ، الملموسة (تمام النهضة، حصول « الاستقلالات » ..) ، ومع هذه التحولات أخذ الصراع الاجتماعي يبرز اكثر فاكثر الى مركز الوعي طارحا شعارات جديدة رشحت المضمون الايديولوجي للخبر المستقرأ من الاثر الادبي طبقا لشعارات « العدالة الاجتماعية » ... وهكذا وبما أن الاثر الادبي « يعكس كل شيء » ، فان الشعارات التي تفرزها اللحظة التاريخية وتفرضها هي التي توجه اهتمام الدارس الادبي للبحث عن هذه الدلالة أو تلك .

ولعل هذا ما يفسر لنا الوضعية الراهنة للدراسات الادبية ؛ هذه الوضعية التي تمتاز – بالاضافة الى تداخل كل القيم السابقة على تفاوت فيما بينها من حيث مدى الاستمرارية والدرجة التي تفرض بها نفسها – هذه الوضعية التي تمتاز زيادة على كل ذلك بما عرفته نهاية الستينات من بداية تحول جديد في المضمون الاخباري للقيمة الاخبارية المحركة حتى الآن لكل المعالجات الادبية .

فمع احتدام الصراعات الاجتماعية في الأقطار العربية نتيجة للفهم الجديد لطبيعة الصراعات والتناقضات ونتيجة للطرح الجديد للعلاقات بين الدول والامم نتيجة تقدم الدراسات في ميادين علم الاجتماع والاقتصاد السياسي ، مما أدى الى تحول نوعي تدريجي في وعي مختلف الهيئات الاجتماعية بالمواقع التي تحتلها في السلم الاجتماعي ، ... فمع كل هذه التحولات أخذت نبالة القلم (النخبة المثقفة) تتخلص تدريجيا من القيم الشمولية التي كانت تصهر كل العناصر المكرنة للمجتمع في صيغ تجريدية

فوقية وعلوية (قومية ، حضارية ، وطنية ...) واخذت هذه النبالة تعي مواقعها وامكانياتها وحتى الوظائف التي كانت تؤديها عن غير وعي وبحكم موقعها الوسط في السلم الاجتماعي والتي تتمثل على العموم **في الدمج الاجتماعي** عن طريق تشبيع الوعي الاجتماعي بالقيم الشمولية والصيغ التجريدية .

لقد أدى هذا التحول في وعي نبالة القلم الى تخلي بعض شرائحها تدريجيا عن وظيفتها الادماجية اللا واعية لصالح موقف يخضع كل الامور **للمبادىء** المنبثقة عن الموقف الايديولوجي الجديد ، هذا الموقف الذي تبلور من خلال تصور جديد ورؤية جديدة لطبيعة المجتمع والتاريخ .

ولذلك أحست هذه الشرائح بضرورة « **اعادة قراءة التاريخ والمجتمع** » خارج الصيغ الشمولية ، وبمفاهيم ومدارك قوامها التصور الصراعي لحركة التاريخ وبنية المجتمع .

وهذا ما أدى بالجناح الادبي لهذه الشرائح الى اعادة النظر في المضمون الاخباري للقيمة الاخبارية التي ما فتئت تحرك كل معالجة أدبية منذ بداية النهضة .

وبما أن الشعار الجديد هو اعادة قراءة المجتمع والتاريخ على ضوء التصورات الجديدة والمواقف المتميزة الجديدة ، أي من زاوية أيديولوجية مكافحة ، فان الدلالة التي أصبحت محط أنظار دارسي الاثار الادبية **هي الدلالة الايديولوجية** : أي البحث عن نوعية الايديولوجية التي يعكسها النص وعن نوعية المواقف المصلحية التي تمثلها تلك الايديولوجية بالنسبة لمختلف الفئات والمراتب الاجتماعية . وينتهي هذا البحث بطبيعة الحال الى **عملية التصنيف** ، تصنيف النص ، وتصنيف صاحب النص انطلاقا من المبادىء السالف ذكرها وبمعايير « الوعي » ، « الاستلاب » ، « الالتزام » ، « الانتهاز » ، « التقدمية » ، « الرجعية » ...

فكل اثر أدبي يحمل ويعكس الشعارات الدافعة بالمجتمع الى الامام من الوجهة التطورية التاريخية يصنف في خانة الآثار التقدمية ، وكل اثر ادبي يعكس الشعارات المزكية لما هو قائم او الداعية الى التقهقر يصنف في خانة الآثار الرجعية .

واذا كان هذا المنهج يجد بعض السهولة والطواعية عند ما يحاول ينتمي اليها صاحبه (6) ، فان هذا الاخير يصنف في عداد الواعين والا فهو مستلب .

واذا كان هذا المنهج يجد بعض السهولة والطواعية عندما يحاول « **اعادة قراءة التاريخ** » انطلاقا من الآثار الادبية ، كما وجد المنهج النفسي سهولة في تشريح جثث الاموات واعادة بنائها على أساس العقد النفسية

وغرائز الحياة والموت ، فانه ، أي المنهج الجديد ، يشكو من **توعك مفصلي** متمثل في الانفصام الذي يتسع اليوم باستمرار ما بين دلالة النص الايديولوجة وموقع صاحبه ، كرد فعل آلي من طرف المنتجين المعاصرين ازاء عملية التصنيف المشار اليها ».

فاذا كان الاديب الطبيب ، بحكم وضعيته **كهاو** ، يتجنب التصدي للأحياء ولا يمارس مهاراته التطبيبية الا على الاموات ، فان الناقد الملتزم ، بحكم موقفه كشخص ذي مبادىء ، يتصدى لآثار الاحياء وآثار الاموات على السواء وحسب درجة التزامه واستعداده لخوض الصراع الذي يؤمن بانه محرك كل شيء.

وسيتضح لنا الانفصام الذي يعوق المنهج الايديولوجي اثناء التصدي لآثار الاحياء ، حينما نتكلم عن المستوى الثالث من المستويات التي تمثل فيها ترسخ منهج مدرسة النهضة .

3 ـ مستوى طبيعة الأثر الادبي :

بما أن طرفي الادب (الطرف الوصفي والطرف الانشائي) وجهان لعملة واحدة (عملة الادب) من بين بقية العملات الاخرى (فنون ، فلسفة ، عقائد، علوم ...) التي تكون النظام الفكري لمجتمع معين ، بما يقوم عليه هذا النظام من قيم وتصورات ومفاهيم . فان هناك علاقة جدلية مستمرة ما بين وجهي هذه العملة (عملة الادب) الى جانب العلاقات الكبرى التي تقوم بين هذه الاخيرة وبين بقية العملات .

وسنتناول هنا اتجاها واحدا فقط من اتجاهي العلاقة التي تربط ما بين طرفي الادب ، هذا الاتجاه هو انعكاس حالة الادب الوصفي على طبيعة الادب الانشائي .

ما أن « اكتشف » دارسو الادب ان الآثار الادبية ذات خاصية عاكسة وأنها « مرآة » ، « صورة صادقة » و « ابنة بيئتها » ، حتى انبروا ينقبون عن البيئات الدارسة في ثنايا الآثار الادبية الى أن ساد هذا التصور وتحول بفعل الترسخ الى شعار الساعة ، شعار فرض نفسه على الدارسين والمنتجين. فراح الاولون ينقبون عن البيئة واخذ الآخرون يحاولون ابراز هذه البيئة ما امكنهم . ذلك أن كل جدلية تنتهي الى الوحدة . وعليه فان الجدلية بين المعالجة الادبية والاثر الادبي تنتهي كل مرة الى الوحدة ، هذه الوحدة التي تتم بتمثل الطرفين للشعار الواحد الذي تفرزه الساعة .

فاذا كان العقاد ياخذ على كثير من معاصريه (شوقي خصوصا) الانفصام الموجود ما بين آثارهم وبيئاتهم ، باتهامه اياهم بسبة « **التقليد** » و « **نقص الصدق والعاطفة** (!) » ، فان المنتجين من نفس الجيل كانوا قد

أخذوا يستبدلون وصف القطار والسيارة والطائرة بوصف المطية والجواد . بل ان العقاد قد صاح في وجههم ثانية غير مكتف ، ومستغربا « الربط الازلي للشعر بوسائل المواصلات » فاقتضى منه الشعار السائد ان يؤلف « عابر سبيل » يستنطق فيه البضاعة والمكواة كاسمى ما يمكن أن يكون عليه الارتباط بالبيئة .

ان قوة الشعار وقدرته على التوحيد كامنة في كونه **قيمة فاعلة** في لحظة معينة ، قيمة تبلور على الفور معايير أخلاقية للتصنيف . فاذا كانت لحظة القيمة التاويلية للأثر الادبي قد افرزت شعار الفصاحة ، فان هذا الصراع سرعان ما بلور مقاييس ومعايير « الفصاحة » و « الرطانة » التي صنف على أساسها الشعر والشعراء والقبائل والاشخاص ... هذا التصنيف الذي كان له أثره فيما بعد على الانتاجية اللاحقة .

ولما كانت لحظة القيمة التربوية للأثر الادبي قد أفرزت شعار « الطبع » (الاصالة العربية) فان هذا الشعار سرعان ما بلور معايير « الطبع » و « التكلف » التي صنف على ضوئها شعراء الفترة .

في نفس الاتجاه أفرزت لحظة القيمة الاخبارية للأثر الادبي شعار « الادب ابن بيئته » ، وهذا الشعار سرعان ما بلور معايير « الصدق » و « الكذب » و « التجديد » و « التقليد » لتصنيف شعراء النهضة ، هذا التصنيف الذي أشرنا الى بعض ردود الفعل ازاءه . وأخيرا فاذا كانت لحظة المضمون الايديولوجي للقيمة الاخبارية قد افرزت شعار « **الالتزام والوعي** » ، فان هذا الشعار سرعان ما طور معايير « الوعي » ، « الاستلاب » ، « الالتزام » ، « الانتهاز » ... لتصنيف الآثار وتصنيف أصحابها ، هذا التصنيف الذي ما تزال آثاره فاعلة .

فقد كان لسيادة شعار « **الالتزام والوعي** » وما تبلور عنه من معايير اخلاقية للتصنيف آثار بارزة على طبيعة الانتاجات الادبية الراهنة .
فكما أن معايير الصدق والكذب والتجديد والتقليد ... قد دفعت بشعراء النهضة الى استبدال وصف السيارة والقطار بوصف الراحلة والمنجرد ، وكما ان معايير « الاتزان » و « الانحراف » التي بلورها المنهج النفسي قد دفعت بمنتجي الاجيال اللاحقة الى مزيد من التستر و « الحجاب » وتجنب لغة السفور والتبرج في انتاجاتهم (هجر بعض الاغراض ، ابهام وطمس الدلالة المباشرة في بعضها الاخر) لكي لا يشهر النقاد « بعقدهم » ، فان معايير الوزن والاتزان قد دفعت بنخبة من منتجي لحظتنا ـ على اختلاف ميادين انتاجهم (شعر ، قصة ... وحتى النقد) ، وعلى تفاوت وضعياتهم الاجتماعية ومواقفهم المبدئية الملموسة ـ الى محاولة تبني وتمثل الشعار

الجديد .

وبما ان الشعار يتمثل دائما بقوة ووزن اخلاقيين ، فان أمر المنتج الادبي لا يخرج ازاءه عن حالتين :

1) حالة **الملتزم** قناعة والذي يلجا تحت ضغط قوة أخرى من قوى الصراع الى إفتمال « التقية » متمثلة في ظاهرة « الرمز » والابهام اللذين يبلغان حد الشطحات والهذيان في حالتهما القصوى .

2) حالة الخاضع **قهرا** لقوة ووزن الشعار والذي يلجأ بحكم موقعه ومبدئه الملموس الى ما توفره له ظاهرة الرمز والابهام من امكانيات التملص والتمويه .

فالاول يتقي قوة الواقع الملموس والثاني يتقي قوة الشعار الاخلاقي **فيلتقيان على اختلاف المواقع والمبادىء في تبني لغة واحدة** لغة الشطحات .

وهنا يتمثل التوعك المفصلي الذي يعتري المنهج الايديولوجي في اجتهاداته التصنيفية .

وقد اتضح هذا التوعك بالملموس في المهارشات الاخيرة التي نشبت في صفوف الجناح الادبي من شرائح نبالة القلم ، حيث عجز هذا المنهج ـ امام التبني المتزايد للغة الواحدة من طرف المنتجين عن العمل واستخلاصه الدلالة الايديولوجية وتصنيف الاثر والمنتج اعتمادا على الاثر وحده .

وهكذا دعت الضرورة من جديد امام وحدة اللغة ـ على تفاوت المواقع واختلاف المبادىء ـ الى الاستعانة بمعطيات السيرة علها تسعف الدارس الادبي ببعض الوثائق الموازية التي من شأنها ان تساعد على « تاويل الرموز » واستخلاص الدلالات الايديولوجية المختلفة من اللغة المشتركة التي توحدت وتنمذجت تحت ضغط الشعار .

ـ واذا كانت « قلة النصوص » أو « طابعها الرسمي » تدفع الاديب الطبيب الى التنقيب في ثنايا السيرة ودروبها عن المذكرة والالبوم والفلتات وكل ما من شأنه أن يقدم بصيص ضوء في غياهب اللاشعور ، فان وحدة اللغة تدفع الدارس الادبي الملتزم الى ترصد عناصر سيروية من نوع آخر . انه يترصد بطبيعة الحال « الوثائق » التي تحدد المواقف المبدئية والمواقع الاجتماعية الحقيقية لصاحب الاثر الادبي .

وتلك وثائق ناقصة وصعبة الضبط بحيث لا يضبطها حتى محصل الضرائب . ولذلك فان البحث في هذا الصدد يفضي في النهاية الى عالم الحسابات البنكية وحسابات الدخل لتحديد الموقع الاجتماعي « الحقيقي » ، والى عالم الحملات الانتخابية « للتذكير » بالمبادىء الحقيقية وازالة النقاب عن « بطاقة العضوية » الحقيقية .

وقد تجلى هذا النوع من اللهات في المهارشة التي نشبت هنا في المغرب ما بين حسن الطريبق و « خصومه » والتي افضت الى التذكير بالمواقف السياسية المعينة ، تلك المهارشة التي تعتبر « مصادفتها » للحملة الانتخابية (كما لاحظ ذلك الاستاذ بنيس في مقاله السابق الذكر) ذات دلالة ومغزى حول المآل الطبيعي الذي لا بد وأن ينتهي اليه هذا النوع من المعالجات في ميدان الادب .

وليس هذا فقط . ففي اطار العلاقة الجدلية مـا بين الادب (الطرف الوصفي والطرف الانشائي) انعكس طابع الاثر الادبي بدوره على طبيعـة الاداة الوصفية : ذلك أن وحدة اللغة التي انتهت اليها الآثار الادبية ، هذه الوحدة التي تمت في حظيرة عالم الرمز والغموض والشطحات والهذيان ، قد ادت بالاداة الوصفية ـ أمام استغلاق النصوص وضياع الـدلالة في عالـم الشطحات ـ إلى تبني **لغة الكهانة** في استكشاف الدلالة أي الى محاولة تحليل الاثر الادبي بأدوات مفاهيمية تعتمد التشبيه والاستعارة وحتى الرمز ممـا ادى في الاخير ومن جديد الى وحدة اللغة (لغة الغموض) ما بين طرفـي الادب (الانشاء والنقد) . وهذا ما ادى كذلك الى اكتساب النقد شيئا فشيئا قسمات « الابداع الفني » ، وقد تكلم بعضهم عنه بصفته يندرج هو بدوره في حظيرة « الاعمال الابداعية » ! حتى ان « المستهلكين » لم يعودوا يفرقون في بعض الاحيان بين قصيدة واقصوصة ومقالة نقدية من حيث لغتها ، فقد اصبح كل شيء « ابداعا » مرضيا واصبحت لغة الهذيان اعراضا للمـرض والعصاب الذي أصيب به الادب . واذا كان « المبدعون » و « النقاد » يشكون من أزمة القراء والمستهلكين ومن كساد البضاعة ، فان مرد ذلك لما يعتري تلـك البضاعة مما اشرنا الى بعـض مظاهره .

لقد اكتفينا لحد الآن بمحاولة **تشخيص وصياغة** الازمة التي تعتـري الدراسات والمعالجات الادبية . وتوصلنا الى أنها **أزمة كيف** أي انها تتمثل في خلل اصاب الدورة « العادية » للتبادل الادبي حتى كادت تسير في اتجاه وحيد كما تدل على ذلك شكايات المنتجين من اعراض المستهلكين وكما يدل على ذلك نقاش الصم الذي نشب بين المنتجين بانتحالهم جميعا ولاسباب مختلفة لغة الغموض والكهانة .

وقد حاولنا تشخيص مواطن ومظاهر هذا الخلل على كل من مستوى الموضوع ومستوى المنهج . فكانت العملية لحد الآن عملية سلب ؛ لـذا يتعين الآن الانتقال الى مرحلة المعالجة الايجابية لكل من المستويين :

معالجـة الموضوع

رأينا كيف ان مفهوم الاثر الادبي قد خضع للمد والجزر تبعا لتطـور

مناهج الدراسات ، فقد كان مقتصرا على المأثور من الشعر والنثر ، ثم ما لبث أن شمل الاخبار والايام . ورأينا كيف ان المعايير المنبثقة عن المنهج هي التي تحكمت في قوانين التواتر التي خضعت لها اشعار وأخبار ولهجات مختلف القبائل العربية ومختلف الاوساط الاجتماعية ، فجعلت بعضها مأثورا والبعض الآخر منسيا مغمورا . ورأينا كذلك كيف أن مفهوم الاثر الادبي ما لبث أن شمل كل وثيقة تاريخية سواء أكانت شعرا أم نثرا ام خبرا ام رسالة أم توقيعات ، سواء اكانت نتاجا انشائيا أم دراسة وصفية ، سواء أكانت من انتاج « النخبة » أم من من انتاج « السوقة » ، سواء إكانت كتابة أم نقشا بلغة مضر وربيعة أم بلغة حمير . .

ورأينا أخيرا كيف أن مفهوم الاثر الادبي ما لبث ان نقل هذا التصور الى المجتمع الراهن فادخل الازجال والامثال الشعبية والاهازيج والنكت وحتى الفولكلور والتشكيليات بالاضافة الى اليوميات والمذكرات والالبومات... الخ ، ان كان هناك آخر .

وقد لاحظنا أن هذا التوسع وذلك الانحسار انما هو نتيجة ونهاية طبيعية للمناهج المختلفة التي يعالج على ضوئها الأثر الادبي .

ان هذه الحالة تدعو الى **الوقوف** ، الوقوف للتساؤل عن الميدان « الحقيقي » و « الطبيعي » للدراسات الادبية . وحينما نقول « **الطبيعي** » فانما نعني الميدان الذي تستطيع فيه الدورة الادبية أن تتخلص من الخلل الذي أصابها حتى الآن .

فالحقيقة ان المعالجات الادبية تقوم اليوم على نحو كما لو لم تكن هناك مجموعة من العلوم الاخرى التي أخذت تستقل بموضوعاتها ومناهجها ونظام مفاهيمها وتعريفاتها ومصطلحاتها .

ان وضعية المعالجات الادبية المعاصرة تذكرنا بوضعية الفلسفة في القرون السابقة . تلك الوضعية التي تتمثل في **الانتصاب في مركز دائرة المعارف ، وعلى هامش كل العلوم المكونة لمحيط هذه الدائرة** . فقد كانت الفلسفة مهارة معرفية شمولية في الوقت الذي لم تستقل فيه العلوم بعد بتطوير أدواتها المنهجية المضبوطة والضابطة ، ذلك ان الفلسفة كانت حينئذ تغطي مجالات معرفية بكرا لم تغزها العلوم بعد بأدواتها الضابطة (7) .

ولكن الفلسفة أصبحت **تحجيلا** وتطفلا على العلوم بعد استقلال هذه الاخيرة بمواضيعها الخاصة وبأدواتها المفهومية والمنهجية المطابقة لتلك المواضيع ، واستمرار الفلسفة في تصنيف نفسها في نفس الموقع المركزي المتطفل والوصي من دائرة المعارف .

واذا كان انغياب النفسي لمجموعة من العلوم (تاريخ ، علم اجتماع ،

اقتصاد ، علم نفس ...) قد سمح للأدب ان ينتصب كمهارة في مركز دائرة المعارف العربية في بداية النهضة (اعمال احمد امين ، طه حسين ، العقاد) فان الاوان قد حان اليوم لان يحدد هذا الادب موضوعه ومنهجه امام قيام العلوم الاخرى وأخذها في الاستقلال بمواضيعها ومناهجها ، والا سيحكم عليه بالموت لان ذاك هو مصير كل المهارات والفنون ، لان العلوم تطردها باستمرار الى المجالات البكر التي لم تخضع للضبط والمخبرية والتحقيق .

وفي هذا الصدد يقول « بيار كيرو » :

« ان « العلوم » القديمة كالتطبيب وكيمياء الحكمة ، انما هي **مهارات من حيث أن مواضيعها غير مضبوطة** . والعلم يكتسح تدريجيا ميادين المهارات (والفنون) في حين أن هذه الاخيرة تنسحب نحو ميادين اللاوعي : فالفلك قد طرد التنجيم في اتجاه العرافة ؛ اما المهارات و (الفنون) المطرودة من الميادين المكتسحة فانها تنسحب الى الحقول التي ما تزال بكرا (8) » .

فهذه الحقيقة هي التي جعلت معاصري طه حسين واحمد امين والعقاد وغيرهم لا يحسون بتهافت هؤلاء بما ان المضامين المعرفية التي قدمها هؤلاء على مائدة الادبيات (تحقيقات تاريخية فيلولوجية ، تأملات اجتماعية ، اجتهادات نفسانية ...) لم تقم بعد ، حينئذ ، في بنية الفكر العربي وفي البحث العلمي العربي كمجالات مستقلة موضوعا ومنهجا اي كعلوم قائمة بذاتها . وفي ذلك يكمن الدور التاريخي لهؤلاء الرواد وتكمن مكانتهم التاريخية، وليس المطلقة .

اما اليوم فان اكبر شاهد وعلامة على ان خارطة العلوم قد تغيرت ، وان على الادب ان يعيد رسم حدود موقعه عليها ، هو تلك الصيحات التي تعالت اليوم حول ما سمي بأزمة النقد والتي حاولنا تسميتها باسمها الحقيقي : « أزمة الادب » .

كما أن اكبر شاهد على أن عمل الادباء لم يعد له في الفكر العربي ما يبرره على الشكل الموسوعي الذي اتخذه حتى الآن ، هو تلك الشكايات التي يضعها الادباء بشأن « أزمة القراء » وكساد البضاعة .

فما هو الموضوع الطبيعي للدراسات الادبية على ضوء ما يقتضيه أخذ التطور الحالي لحركة العلوم بعين الاعتبار ؟

لقد لاحظنا ان « الدراسات » الادبية العربية كانت منذ نشأتها وحتى اليوم **معالجات نفعية** ؛ بمعنى انها كانت نشاطات لا يقصد منها الا ثمرتها كما اشار الى ذلك ابن خلدون . ورأينا ان الذي تغير عبر العصور انما هو مضمون تلك الغاية النفعية (ملكة تأويلية ، ملكة ذوق ، مقدرة اطلاعية ...).

ومعنى هذا ان « الدراسات » الادبية اذا أرادت لنفسها أن تتأسس كعلم

فما عليها الا أن تكف عن القفز عن موضوعها نحو الغايات النفعيـة ، وأن تتصدى لهذا الموضوع ، وله فقط ، معتبرة البحث العلمي فيه غايـة في حـد ذاته . ما عليها الا أن تغطي المضمون الحقيقي للنداء الذي كان قد وجهه طه حسين في بداية هذا القرن فلم يتقيد به نظرا لطبيعة اللحظة التاريخية التي كان يعيشهـا .

فالانتاج الادبي يمكن أن يتناوله العالم اللغوي ليدرسه من حيث هـو لغة ، ويمكن ان يتناوله عالم الاجتماع والمؤرخ والعالم النفساني أو المحلل النفساني من حيث هو وثيقة ذات دلالة تتفاوت قيمتها الوثائقية قوة وضعفا حسب الحالة وحسب نوعية العلم ... ولكن تبقى **الظاهرة الادبية** ، أي مجموع تلك الخصائص التي تجعل من الانتاج المعين انتاجا أدبيا، أي تلك الخصائص التي تميز الاسلوب الادبي (بمختلف تجلياته ، شعر ، قصة ، مسرحية ...) عن غيره وتجعل منه **ظاهرة** معينة . ان هذه الظاهرة تبقى ـ بعد كل المعالجات التي يمكن أن تقوم بها مختلف العلوم ـ مهملة ومجهولة .

وهكذا فان خارطة مجموعة العلوم التي تناولت حتى الآن الاثار الادبية القائمة كحقل للتطبيق ، تعرف اليوم فرجة خلاء ، فرجة تتيه فيها المعالجات و « الدراسات » الادبية متكئة على مختلف العلوم المذكورة ومتارجحة فيمـا بينها ، تلك الفرجة هي **نظرية الادب أو نظرية الاسلوب الأدبي** التـي مـن شأنها ومن شأن قيامها أن يحدد الامكانيات العامة للمجال الادبي . فلا ينظر حينئذ الى الاثر الادبي المعين الا كتحقق مجسد لبنية مجردة أكثر شمولية، تلك البنية التي لا يعتبر الاثر الادبي المعين الا كأحد تحققاتها الممكنة .

« ان العلم الذي يمكن أن ينهض بهذه المهمة لا يهتم بالادب المحقق بقدر ما يتصدى لرسم معالم الادب الممكن . وبعبارة أخرى يتصدى لحصر تلك الخصائص المجردة التي تجعل من الواقعة الادبية واقعة متميزة ، أي خصائص الصفة والطابع الادبيين.ان مهمةهذه الدراسة لا تتمثل في **اعادة تقديم النص الملموس** عن طريق مختلف انواع التعاليق ، وانما تكمـن في اقتـــراح نظرية حول بنية الاسلوب الادبي وكيفية قيامه ، نظرية تقيم رسما بيانيـا تجريديا للامكانيات الادبية بحيث تبدو الآثار الأدبية الموجودة والمحققـة كمجرد حالات خاصة متحققة من بين بقية المجالات الممكنة . وحينئذ يمكن تسليط الاثر الادبي المعين على بنية تجريدية (هي ذلك الرسم البيـاني) ليست هي البنية النفسية والاجتماعية..(فهذا شأن العالم النفساني والاجتماعي) وانما هي البنية الادبية نفسها أي بنية الاسلوب الادبي نفسه . ومن هـذه الزاوية أيضا لن يكون النص المعين الا مستوى من المستويات التي يمكن من خلالها استخلاص الخصائص الادبية في طريق اقامة النظريـة ورسـم

معالم الرسم البياني العام والبنية التجريدية للظاهرة الادبية (9) ...

ان توجيه الابحاث الادبية هذا الاتجاه هو الذي سيعطي لها موضوعها الطبيعي والمحدد ، موضوع الظاهرة الادبية ؛ وهو الذي سيدفع بها نحو اقامة وتطوير منهج خاص بها ؛ وهو الذي سيجعل منها في النهاية دراسة مقصودة في حد ذاتها لموضوع مقصود في حد ذاته ، وبذلك تتأسس كعلم .

معالجة المنهج

راينا كيف ان **الموقف النفعي** الذي ميز المعالجات الادبية العربية حتى الآن ومنذ نشاتها قد انتهى بالدارس الى مفترق الطرق ، انتهى به الى حيث تتجاذبه كل القيم النفعية المتراكمة في الميدان حتى الآن ، فبقي متأرجحا متمزقا فيما بينها مستغنيا بكل العلوم . فاذا اقتضت منا الضرورة المنهجية بما تفرضه من تجريد أن نتحدث عن مختلف تلك القيم النفعية (تأويلية ، تربوية (هوية ، ذوق) اخبارية (دلالة تاريخية ، اجتماعية ، نفسية ، ايديولوجية)) التي حركت الدراسات الادبية على سبيل أن تلك القيم ينسخ بعضها بعضا ، فان الواقع الملموس يؤكد أن هذه القيم **تراكمت** أكثر مما تناسخت ، وقد أدى تراكمها ـ على اختلاف بعضها بالقياس الى البعض ـ الى خلق بلبلة في ميدان الدراسات الادبية المعاصرة تزداد تعقدا كلما ازداد التراكم . وتتجلى هذه البلبلة في ابشع مظاهرها فيما يسمى «بتحليل النصوص» في المدارس الثانوية والجامعات ، حيث تتجاذب القيم المتراكمة والمتداخلة كلا من الاستاذ والطلبة في اضطراب لا يفاجىء . فبالاضافة الى كل الاجتهادات الممكنة التي سبقت الاشارة الى بعضها (اجتهادات تاريخية حضارية ، اجتماعية ، نفسية ، ايديولوجية ...) ما تزال هناك المواقف المسماة « بالفنية » والتي ما يزال يلجأ اليها من لا « يحسن الخوض في غمار العلوم الانسانية » . وذلك بتناول النص اعتمادا على بعض الادوات العنيفة من بلاغة « الاعجاز » ومنطق « الحكمة » او « الابداع » و « الاصالة ... تلك الادوات (بيان ، معان ، بديع) التي يتم استخدامها باسلوب قوامه التهويل والابهام والايحاء الذي يبلغ حد التنويم والتخييل « قصد جعل الطالب والتلميذ يقف على بلاغة الاساليب ورقة العاطفة وصدقها وسموها ... ليكتسب الملكة التي تمكنه من تذوق الاساليب ... » !!! .

وهكذا فان جميع القيم المتراكمة (تأويلية ،جمالية ، اخبارية ، قومية، عقائدية ، ايديولوجية ...) ما تزال فاعلة . وكل العوامل التي تدفع في موقف معين (فصل ، مدرج ، صحيفة ، مجلة ، كتاب ...) ومن طرف معين (تلميذ، طالب ، أستاذ ، كاتب ، مؤلف ...) الى ترجيح قيمة على اخرى تبقى تحكيمية واعتباطية ، تبقى في حالة ما يسمونه « بالترجيح بدون مرجح » . وفي ذلك

فتنة للجميع حيث يصبح الكل محقا ولا احد محق ، ويصبح الاعتباط سيد الموقف على شكل ما يسمونه بـ « وجهة نظر (!) » . وذاك هو قانون الغاب وعلامة الخراب في ميدان العلم .

وبصدد هذه الوضعية يقول « طودوروف » :

« ان الملفقين مع الاسف الكبير ، وما اكثرهم في صفوف « رجال الادب » ، لا يجدون حرجا في مثل هذه المواقف في قبول تحليل ذي أساس لغوي ، ثم آخر ذي أساس نفساني ثم ثالث ذي أساس اجتماعي ثم رابع ذي اساس تاريخي ... » (10)

زيادة على ان مثل هذه المعالجات التجريبية تعتبر بالاضافة الى طابعها التلفيقي المتهافت « ابحاثا » متطفلة وفضولية وغير ذات جدوى ، « فلا علم النفس ولا علم التاريخ ولا علم الاجتماع بمنتظر من الادباء أن ينوبوا عنه لا في البحث العلمي النظري ولا في اختبار النظريات والفرضيات التي أقامتها تلك العلوم . » فقد قام فرويد بتحليل بعض الآثار الادبية ، الا ان هذه التحاليل لا تنتمي الى علم الادب ، وانما تنتمي الى ميدان التحليل النفسي، والعلوم الانسانية الاخرى يمكن ان تستعمل الآثار الادبية كمادة لتحليلاتها واذا قدر لهذه التحليلات أن تكون صحيحة فانها تنتمي الى تلك العلوم وليس الى التعاليق الادبية الفضفاضة . واذا أعتبر بعض ذوي الاختصاص تلك التحليلات النفسية او الاجتماعية للنص الادبي غير جديرة بالانتماء الى علم النفس أو علم الاجتماع ، فلا ندري بأي كتاب ام باية سنة تقبل آليا في حظيرة علم الادب » (11) .

وعن أمثال تلك المعالجات التلفيقية وتلك البحوث التائهة يقول جاكوبسن منذ سنة 1919 :

« ولحد الان فان مؤرخي الادب يشبهون ذلك البوليس الذي يعقد العزم على القاء القبض على طرف ما ، فيحجز عشوائيا كل ما يجده في البيت وكل من يمر في الطريق (!) . وهكذا فان هؤلاء الادباء يستخدمون كل شيء ، يستخدمون الترجمة الشخصية وعلم النفس والسياسة والفلسفة ... وبذلك فبدلا من اقامة علم الادب يقيمون ركاما من الاجتهادات الحرفية (بكسر الحاء وفتح الراء) ، كما لو كانوا قد نسوا بأن كل هذه المسائل انما هي من حق العلوم المتخصصة نفسها : من فلسفة وتاريخ وعلم نفس ... وان هذه الاخيرة تستطيع ان شاءت ذلك ان تستعمل الاثار الادبية بكيفية أصوب كوثائق ناقصة من الدرجة الثانية وعليه فاذا ارادت الدراسات الادبية ان تصبح علما فعليها ان تتخذ من الصنعة الادبية موضوعا لدراستها ... » (12)

اما المنهج الايديولوجي الذي يحاول في السنوات الاخيرة ان يقدم

نفسه كبديل امام هذه التخبطات المشار اليها ، فقد سبق ان بينا انـــه لا يختلف عن المناهج الاخرى التاريخيـــة والنفسية الا من حيــث المضمـــون الاخباري للقيمة الاخبارية التي تحرك كافة تلك المناهج ، وإن عمره قصير قصر اعمار تلك المناهج بدليل المتاهات التي انتهى اليها بالضرورة والتـي إشرنا الى بعض مظاهرها (متاهات السيرة والحسابات والالقاب ..) فهـو الى لا يضيف للدراسات الادبية على الشكل الذي هي عليه الآن الا بابـا آخر واسعا من ابواب البلبلة والحيرة والمواصف الخطابية .

وكما بين « طودوروف » و « جاكوبســـن » ان الدلالات التاريخيـــة والنفسية للاثر الادبي ولغيره من الفنون يجب ان يترك البحث عنها للعلوم ذات الاختصاص والاحقية ، فان المحاسبات الايديولوجية ـ لكي تصل الى نتيجـة ـ يجب ان تترك لميدانها ولوسائلها ومناهجها (الصحفية والتنظيمية والتربويـــة ...) .

واذا كان مشكوكا في ان المعالجة النفسانية أو التاريخية للنص الادبي ستقدم شيئا ذا بال لعلم النفس أو لعلم التاريخ فباي منطق واعتبار يمكننا ان نجزم آليا بان المعالجة الايديولوجية لهذا النص ستساهم في « تعميق الوعي» وتحريك الصراع في اتجاه حتمية التاريخ ؟ !

واذا كان الوعي بمفاهيم ومدارك علم النفس وعلم التاريخ وعلم الاجتماع لا يتم الا بواسطة معاناة ومباشرة هذه العلوم موضوعا ومنهجا وليس بانابة الادب عنها ، افلا يمكن الجزم بان التوعية الاجتماعية والايديولوجية لن تكون الا بخير باستعمالها منهجها الخاص وميدانها الخاص ولغتها الواضحة بعيدا عن اعشاب التعاليق الادبية المهترئة بكل شطحاتها وتهويماتها التخييلية المخدرة ؟

فبتخليص الادب من سلطة العلوم الاخرى لن يكون الادب الا بخير سيصبح علما . وبتنقية تلك العلوم من تطفلات الاجتهادات والفتاوي الادبية لن تكـون تلك العلوم الا بخير ، بما فيها التربية والتوعية الاجتماعية .

وبناء على كل ما تقدم فان استقلال منهج الدراسات الادبية وتأسيـــس علـم الادب هو الطريق الوحيد في أرض التيه . ولن يكون هذا الاستقلال وذلك التاسيس الا بتخليص الدراسات الادبية من القيم والغايات النفعية (تحصيـل اللغــة ، تهذيب الذوق الفني ، تمثل الهوية التاريخية والحضارية والقوميـة والوطنية والعقائدية الانسانية ... التوعية القومية أو الوطنية أو الاجتماعية.) التي يجب ان تترك مهمة تلقينها لمختلف ميادين ومناهج التربية كما وجب ترك البحث في المسائل التاريخية والسيكولوجية والاجتماعية للميادين والمناهج الخاصة بكل من تلك العلوم .

ان مهمة علم الادب كما سبقت الاشارة الى ذلك يجب ان تتمثل في البحـث

في الظاهرة الادبية بحثا علميا . هذه الظاهرة التي بقيت مهملة حتى الان اللهم الا ما كان من بعض الاجتهادات والفتاوي القديمة التي تناثرت في أبواب البلاغة العتيقة ، تلك الاجتهادات التي لم تسلم من جهتها من الغدوى المعيارية التي جعلتها تتمحور حول قيم الفصاحة والبلاغة مما جعلها تنتهي الى ما ينتهي اليه كل موقف معياري الا وهو التصنيفات .. فصنفت تقنيات وصنعة الاسلوب الادبي : (المجاز ابلغ من الحقيقة ، الكناية أبلغ من المجاز ، التشبيه البليغ ابلغ من التشبيه المؤكد ... التلميح أبلغ من التصريح ...) وعليه فان أولى مهمـات الادب على الادب هي اقامة **نظرية الاسلـوب** .

نظرية تحدد الامكانيات المجردة الموجودة بالقوة والتي يسفر التصرف فيها اخذا وتركا ، وتركيزا وتخفيفا ، أي تركيبها بطرق ونسب مختلفة ، عن اخراج الاثر الادبي الى حيز الوجود الفعلي على شكل من الاشكـال الممكنـة والمتضمنة تقديريا في الرسم البيانـي العام الذي تقيمه النظرية .

هذه النظرية التي من شانها ليس فقط ان توضح بنبـة النص الادبـي والعناصر الملموسة المشكلة لتلك الفنية ، بل من شانها أيضا ان تسلـط ضوءا منهجيا على ما يسمى بالانواع الادبية وتطورها وافضاء بعضها الـى بعض ، وكذلك العلاقات العنصرية والهيكلية الموجودة فيما بينها .

- انها نظرية تبحث في تقنية وصنعة الاسلوب الادبي من خلال محاولة اقامة الرسم البياني التجريدي العام الذي يصدر عنه كل نص ادبي ممكن . ويسلط عليه كل نص أدبي محقق وموجود . وحينئذ فقط يجد ما يسمى بالنقد الادبي مكانته كعملية تسليط للاعمال الادبية المحققة على الرسم البيانـي العام والبنية التجريدية العامة التي لن تكون حينئذ بنيـة نفسيـة أقامهـا علم النفس ولا بنية اجتماعية أقامها علم الاجتماع ... وانما تكون بنية أدبية بحتة أقامتها نظرية الادب أي علـم الادب .

تلك هي مكانة النقد الطبيعية ومهمته ، بدل مهمة « تربية » القــراء و « توجيـه » « المبدعين » التي احتلها حتى الان من خلال اللعبة الازلية للنقد بمفهوم الصيرفة : « مع ... أو ضد ... » كما ان مؤرخ الادب سيجد حينئذ مكانته الطبيعية في رصد تطور الانواع الادبية وافضاء بعضها الى بعـض بمقتضى العلاقات البنيوية التكوينية التي تربط بينهما .

وبهذا تتبلور دراستان متكاملتان في ميدان الادب هما :

1) دراسة نظرية تجريدية للبنية الادبية العامة (نظرية الاسلوب) مع ما يرافقها من تردد جدلي بين النص والنظرية على شكل عملية نقـد تطبيقيـة .

2) دراسة تطورية تاريخية تترصد تطور العلاقة فيما بيـن الانـواع

الادبية في فترات متلاحقة وتدرس كيفية انبثاق بعضها عن بعض وافضاء بعضهـا الى بعض في ظـل القوانيـن التكوينيــة .

انه لمن شان هذا الاتجاه في الدراسات الادبية ان يسلط اضواء على ما يسمى اليوم في الادب العربي المعاصر بظاهرة « الغموض » و « تفســخ الانواع » ، هذه الظاهرة التي وقفت ازاءها الدراسات الادبية المعاصرة موقف العجز أحيانا وموقف الرفض أحيانا اخرى وموقف التعليلات السياسيــة السهلة والتبسيطية (النكسة (!)) في أحسن الاحوال .

تلك هي المهمة التي تنتظر الادب ، وهي مهمة صعبة تقتضي تطويـر وتثقيف منهج صارم ، واقامة جهاز ونظام متماسك من التعريفات الدقيقة والمفاهيم الضابطة والمضبوطة لتأسيس لغة علمية واضحة وقادرة علـى التحليل المنهجي والتبليغ البيداغوجي ، واذا كان المقــام لا يتســـع الان لتفصيل القول حول النظرية بما ان البحث متمحور من خلال خطوطه العريضة يصادف الان ثلاث عقبات تتمثل في :

1) موقف أصحاب نظرية الابداع بمنهجهم الفني التذوقي

2) موقف اصحاب النظرية الايديولوجيــة بمنهجهـم الارجــاعـــــي « التوعوي » .

3) موقف الساهرين على البرامج بموقفهم التمتيمي اللاعلمي .

موقف اصحـاب نظريـة الابـداع

بما ان النظرية المقترحة تضع نصب اعينها دراسة تحليلية للبنيـة التجريدية العامة للظاهرة الادبية ، فان من ابرز نتائجها اعــادة تصور لمـا يسمى حتى الان بعملية « **الابداع** » . ذلك ان النظرية بابرازها للامكانيات العامة ولمختلف العناصر والوحدات والمقولات المتحكمة تركيباتها في اعطاء الشكل المعين والملموس للاثر الادبي ، تجعـل مـن الاسلـــوب الادبـي بمختلف تجلياته وانوعه عبارة عن تقنية وصنعة ، ومن شان هذا التصور الجديد ان يطرد عن عملية الانشاء الادبي كل طابع صوفي وغيبي . هـــذا الطابع الذي لم يعمل في الحقيقة حتى الآن على طمس الابداع بترك معالمه وكيفيته في اللاوعي وخــارج الادراك . ان مـن شــان هــذا التصــور ان يثير حفيظة وعواطف من يتصور الاثر الادبي « كائنـا حيا » يفيض عن نفخ ذي نفس الهامي علوي ...

ان هولاء يعتقدون ان من شان التصور « التقني » للاثر الادبي ، الذي ينتهي الى « تشريح » هيكلي لهذا الاثر ويسلط الضوء على بنيته وعلـــى كيفية بنائه ، أن ينتهي في نفس الوقت وبالضرورة الى تقتيله وتركه جثــة هامـدة » .

ان الفن كل الفن في نظرهم « كالوردة يطاف حولها ويتمتع بجمالها ورائحتها الزكية ، ولكن من حاول تشريحها وفركها للوقوف على سر جمالها ينتهي بالقضاء على ذلك الجمال . فالفن يجب أن يبقى في الحجاب ومن شان السفور والتبرج ان يذهبا بسره ... »

الا أنه اذا كان هؤلاء يعتبرون الاثر الادبي كائنا حيا من شان اخضاعه لـ «تفتيت » و « تشريح » البحث العلمي ان يذهب بنوره ويقتله في الحال، فما عليهم الا أن يدفعوا بالتشبيه الى نهايته : أفليس الانسان أبرز كائن حي اخضع للتشريح العلمي وحاولت العلوم أن تضبط بنيته العظيمة والعضلية . وأجهزته الدموية والتنفسية والعظمية والعصبية وحتى نظام بنياته النفسية والادراكية ، كما حاولت حصر العناصر الطبيعية ، المكونة لمختلف انسجته ، ووصف الاواليات والكيفيات التي تعمل بمقتضاها مختلف اجهزته ... فاستحال الانسان في نظر العلوم الى مجرد بنية معقدة ومركبة ... ولكن هل قتلت العلوم الانسان و « ذهب بسره » ؟ هل قتل الطب وعلم النفس الانسان أم أحياه ؟

أوردنا هذا الاستطراد لنجاري أصحاب الاقناع التشبيهي في تشبيهاتهم رغم خطورة ركوب هذا النوع من المسالك على جدية الابحاث .

ان التصور الصوفي للاثر الادبي مخلف من رواسب الفكر الخرافي ، ذلك الفكر الذي يعتبر كل نشاط لم تعرف تقنياته بعد ، ولم يع القائمون به بعد بجملة القوانين الضمنية التي يعملون بمقتضاها نشاطا ذا مسخرات غيبية ، مما يضفي على ممارسته وممارسه وثمرته طابع الطابو والقدسية .

فقديما كانت العمارة والتطبيب ومختلف المهارات الحرفية فنونا يدعي أصحابها ، ويعتقدون ، والرأي العام من ورائهم ، بانها ملكات من الهام الاولياء والارواح ... فجاءت الهندسة والطب وبقيت العلوم لتكشف قوانين هذه المهارات « الفطرية » فلم تقتلها ولكنها طورتها من ممارسات تجريبية فطرية الى تطبيقات تكنولوجية واعية . ولم توصد أبواب « الابداع » في وجه المهندس المعماري ولا الطبيب بجعلهما واعيين تمام الوعي بآلتهما ...

وقديما كان شعراء الاغريق واللاتين يدعون ويعتقدون ، والرأي العام من ورائهم ان فنهم الشعري من الهام الآلهة ، كما اعتقد شعراء العرب قديما ، والرأي العام من ورائهم ، بان فنهم الشعري من الهام الشياطين . فاذا اختفى اليوم تصور « الشيطان الفنان » في الفكر العربي ، فقد بقي هناك ما يضاهيه أو ما هو أكثر اغراقا في السديمية والخرافية ، انه شيء لا يسمى ولا يذكر ولا يوصف ولكنه موجود : عنقاء معكوسة المفهوم : توجد ولا تذكر، انه ذلك الـ « ؟ » الذي يجل عن الذكر والوصف والذي ما يزال الشعراء

وكافة الفنانين يعتقدون والرأي العام من ورائهم بانه يلهمهم . بل ان حتى بعض النقاد حسب بعض التصورات والحالات الاخيرة التي اشرنا الى بعض مظاهرها ، يعتقدون أنهم أداة مسخرة من طرف تلك القوة الخفية المكلفة « بالابداع » في هذا العالم !

فاصحاب نظرية الابداع لا يرتاحون حتى نعتبر الفنان مجنونا ، به مس من الارواح العلوية أو الموازية . ونعتبر فنه من المقدسات التي يتبرك بها من يمهد دون الجرأة على لمسها .

ان العلم اذن لا يقتل الفن وانما يطور آلته ويطرد عنه الغفلة والاستلاب الغيبي الى الميادين البكر التي ما تزال خارج قبضة الوعي . فتقنيات التصوير لم تقض على الرسم وانما دفعت به الى الامام وأخرجت فنا جديدا الى حيز الوجود هو ما يسمى بالفن السابع هذا الفن السابع الذي لم يحل ما يعتمد عليه من تكنولوجيا دون اعتباره فنا ومن أرقى الفنون ...

فالفن اذن لن يموت ولا يحتاج الى عواطف بعض النقاد للدفاع عن حياته، ذلك أنه وظيفة اجتماعية حتمية ورائدة تسبق العلم باستمرار الى مجالات اللاوعي ، ولكن العلم يطردها باستمرار نحو الامام . وفي ذلك تكمن ظاهرة رقي الفن باستمرار وتقدم العلم باطراد .

أما أولئك الذين يستفيدون باستمرار في حياتهم اليومية من خدمات التقدم العلمي الذي حول وطور المهارات النظرية الى تكنولوجيا واعية ، ويمجدون في نفس الوقت كل مظاهر البدائية والسذاجة أو ما يسمونه « بالطبع » ، « التلقائية » ، « الفطرة » ... فانما هم في تناقض صارخ مع أنفسهم .

انهم يذكروننا بذلك الجيل من أجيال العصر العباسي الذي تمثل حضارة الفرس والروم في حياته اليومية وبقي مع ذلك يحن في نفاق رومانسي الى الناقة والبعير والرجز . الا أن تيار التاريخ يجرف كل مرض رومانسي قديما كان أم حديثا أم معاصرا ، واضح المعالم أم مقنع القسمات .

موقف اصحاب المنهج الايديولوجي

صحيح ان الانتاج الادبي يعكس بشكل أو بآخر قيما معينة . ولكن من الصحيح أيضا أن ليس الانتاج الادبي وحده هو الذي يمتاز بهذه الخاصية ؛ فكل المؤسسات الاجتماعية تنظيمية كانت أم لغوية أم تشكيلية أم فلكلورية، فردية أم جماعية ، تعكس قيما معينة بأشكال متفاوتة من الدقة والوضوح .

وصحيح كذلك أن دراسة المجتمع وخلق توعية اجتماعية ضرورة ملحة بالنسبة لكل تقدم اجتماعي، كما أن الوعي العلمي ضروري لكل تقدم تكنولوجي . الا ان الاعتماد في دراسة المجتمع على انعكاساته الباهتة والمهتزة على سحب

الفنون تعني الاعتماد على أوهن السندات ، والانطلاق من أسوأ المنطلقات . تعني ترك المجتمع يغلي ويمور من خلال مؤسساته التنظيمية الملموسة ، والانصراف الى ظلاله الخافتة لاستخلاص قسماته من خلالها (!) . واذا كان هذا النوع من الابحاث المتانقة والمرهفة يعتبر **كماليـا** حتى في العلوم ذات الاختصاص (مختلف فروع علوم الاجتماع) مع انه يفضل تقدم آلتها ـ اكثر تاهلا للخوض فيه ، فبأي كتاب يصبح من **الأبجديات الاساسية** في الدراسات الادبية ؟ ألكون الجماهير العريضة من نبالة القلم عندنا تكونت تكوينا ادبيا اطل بها على مشارف كل علم وخول لها الفتاوي في كل ميدان (التاريـخ ، المجتمع ، الميتافيزيقا ، الفن ...) تلك الفتاوي المشبعة بـروح مزاجهـا التشبيه والكناية وحتى البديع ... ؟

اذا كان الامر كذلك ، ولعله كذلك ، فان الجهل لا يبرر التهافت . ومـن يغار على التوعية فعلا ويريد ان يدرس المجتمع من أجل ذلك ، فعليه أن يلج الاماكن من أبوابها . عليه ان يدرس الاقتصاد بمناهجه والتاريخ بمناهجه وقضايا الساعة بمناهجها .

وباختصار يتعين على الابحاث التي تتصدى لهذه المهمة أن تحترم آلة وأدوات ومفاهيم ومصطلحات ... علوم المجتمع ، أي أن تحتـرم المناهـج واللغات الخاصة بكل علم اذا أرادت أن تكون ابحاثا مسؤولة وليس تهريجات متهافتة . أما من يدعي تحليل المجتمـع وهضـم مؤسساتـه واوالـيـات صراعاته ونشر التوعية عن طريق تقديم بعض الوجبات من تحليل النصوص الادبية والتعليق عليها بلغة ما وراء العلوم وما فوق الادراك ، فليكن على يقين بان تلك الوجبات لا تخلف وعيا وهضما سليما للمجتمع بقدر ما تسبب توجع وعسر الهضم وفقدان الشهية .

فمثل تلك « الابحاث » يعطل الوعي في الواقع من جهتين :

1) من جهة انها متهافتة تعتقد كل شيء وتخلط المفاهيم وتعنفها مغرقة المعرفة والعلم في ضبابيات المجاز والتقدير وعواصف الخطابة مع أن أيـة توعية لا تتم الا بالعلم (التحليل الملموس للواقع الملموس) .

2) ومن جهة أن تنصيبها نفسها في ذلك المنصب (منصب التوعية) يوهم من يطبخ وجباتها ومن يزدرد تلك الوجبات بأنه قد « وعى » المجتمع ، وان شيئا ذا شأن يتم بهذا الصدد (بصدد التوعية) وبأن لا داعي لدخول الاماكن من أبوابها وبدء الامور من أبجدياتها .

ان دون كيشوت كان يمثل نبالة السيف بمغامراتها الاحلامية ، واذا كان لم يقف في طريق « فتوحاته » أي أمير ولا نبيل ، فلأنه لم يكن يصارع الا

الطواحن الهوائية . ومن أجل ذلك ظل يصول ويجول ، فلنفكر اليوم اذن في مغامرات نبالتنا القلمية (!) .

مشكـل البـرامـج

ان برامج التربية والبحث العلمي في ميدان العلوم الانسانيـة عندنـا مقامة في جميع المستويات على اساس الوضعية التي يوجـد عليهـا الادب ومناهجه . تلك الوضعية التي بينا بعض ملامحها .

فيما ان الدراسات الادبية قد نصبت نفسها بديلا عـن كـل العلـوم الانسانية غافلة عن مهمتها وميدانها الخاص بها ، فان البحث العلمي وبرامج التربية قد انبنيا على نفس التصور . ولعل تسمية كلية الآداب عندنا تجمل الوضعية اجمالا ، فهي تسمى « كلية الآداب **والعلوم الانسانية** » .

فهي تحتضن الادبيات كأصل والفلسفة والاجتماعيات كفرعين والفلسفة بدورها ما تزال في هذا التصور وصية على علم الاجتماع وعلم النفس .

وعليه فان استقلال الدراسات الادبية وتخليصهـا من قـوة العلـوم الانسانية الاخرى على صعيدي الموضوع والمنهج يقتضي استقـلال تلـك العلوم الاخرى من تاريخ وعلم نفس وعلم اجتماع ... على صعيد البرامج أي الاعتراف بها كعلوم ومواد أساسية وقائمة بذاتها وليس كمواد فرعية مساعدة.

ومن المفارقات انه بالرغم من اكتمال مناهج تلك العلوم باستمـرار اكتمالا جعلها تفرض نفسها على منهج الدراسات الادبية ، فان اجتهـادات الادباء هي التي تسد حتى الآن ثغرات البحث العلمي التى خلفها تهميش تلك العلوم على مستوى البرامج والبحث .

واذا سبق ان بينا ان تلك الاجتهادات تشوه تلك العلوم بقدر ما تسيء الى الادب وخروجه عن منهجه وموضوعه ، فان استقلال الادب على مستوى المنهج والموضوع من شأنه ان يملأ الثغرة التي تعرفها الدراسات الادبية حتى الآن (ثغرة نظرية الادب) الا ان من شأنه في نفس الوقت أن يوسع تلك الثغرات التي تعرفها العلوم الانسانية الاخرى حتى الآن بسبب تهميشها على مستوى البرامـج .

خـاتـمـة :

نقول هذا ولا ننفي ان العلوم متداخلة موضوعاتها ويتكيء بعضها على نتائج البعض الآخر على شكل ما يسمى بابحاث ما بين العلوم . الا أن هذا النوع من الابحاث لا يمكن أن يقوم بشكل منهجي الا بين علوم قد استقلت ونضجت مناهجها . أما قبل هذا فان أبحاث ما بين العلـوم تبقـى مجـرد اجتهادات على هامش العلوم .

محمـد المـدلاوي

هــوامــش :

1 ـ العادي من وجهة نظر معينة (انسانية ، ايديولوجية ...)
2 ـ محمد بنيس : وضعنا النقدي ، الثقافة الجديدة ، العدد 10 ـ 11 . ص 44 .
3 ـ هذا ليس تعريفا وانما هو مدخل لطرح مشكل .
Tzvetan todorov : La poétique p. 22
5 ـ مقدمة كتاب « في الادب الجاهلي » .
6 ـ او بعكس منطق حتمية التاريخ .
7 ـ البيولوجيا ، علم النفس ، الكيمياء ، علم الاجتماع مثلا .
P. Guirand : La sémiologie C. Que sais-je ? p. 16
9 ـ من كلام تودوروف .
10 ـ تـودوروف .
11 ـ تـودوروف
Jakobson : huit question de poétique p/ (16-17)

تاريخ الشعوب التي لا تاريخ لها ..

هنري مونيو

فيما قبل ، كانت هناك أوربا . وكانت هي كل التاريخ ، وعن بعد ، أذن لبعض « الحضارات الكبرى » أن تأخذ مكانها على هامش مملكة كليو بسبب نصوصها وبقاياها المعمارية وأحيانا لعلاقات القرابة أو التبادل أو التوارث التي كانت تربطها بحضارتنا الام اليونانية ـ اللاتينية ، وأحيانا أخرى باعتبار ضخامة الكتل البشرية التي واجهت بها النفوذ الاوربي والنظرة الاوربية . وقد حضيت هذه الحضارات باهتمام عدد من المستشرقين الشغوفين بفقه اللغة والحفريات والذين انتهوا الى التركيز على « الثوابت الروحية » . أما ما تبقى من الانسانية فاقوام بدون تاريخ : هذا ما أجمع عليه الكل : من رجل الشارع الى الكتب المدرسية والجامعة .

الا أنهم غيروا لنا كل هذا . مثلا ، منذ فترة تتراوح بين العشرة والخمس عشرة سنة ، اقتحمت افريقيا السوداء مجال المؤرخين . ما الذي حصل ؟ وكيف أصبح ذلك من قبيل الممكن ؟

لقد تمت تنحية تلك الشعوب العديدة بطرق مختلفة . فهناك من جهة حكم مسبق : هي شعوب لم تنجز ولم تخلد شيئا يذكر قبل مجيء البيض و « الحضارة » ، فالتوحش اذن فترة عقيمة يمكن نعتها بما قبل التاريخ . نحن أمام احدى الصور المبسطة والمشوهة التي تدعم مفهوم « عبء الرجل الابيض » . واذا كان هذا الموقف يختلف في حدته ، فانه كان واسع الانتشار ، ومن شأنه أن يقضي على بذور حب الاستطلاع التاريخي اذ كان من قبيل البداهة أنه ليس هناك مادة تستدعي البحث .

ومن منظور مغاير ، كان الفلاسفة يضعون خارج التاريخ كل المجتمعات التي لم تعرف الدولة (باعتبار الدولة هي التعبير الواضح عن عملية البحث عن معنى وعن ديمومة ذلك المعنى) وأيضا كل المجتمعات التي اتسمت بالتكرار أو بالاضطراب غير الهادف دون أن تعمل على اقامة بناء واع

وتدريجـي .

كانت تلك الشعوب تدرس في « حاضرها الاثنوغرافي » ، ذلك الماضي الذي لا يزال هناك ، والذي يمكن معاينته قبل انقراضه . فغالبا ما تصف الاثنولوجيا وضعية « تقليدية » للمجتمعات يطبعها الجمود ، وتصلح لان توضع في الارشيف او في متحف الثقافات ، وتكون موضوع دراسات الثقافة المقارنة . واذا كانت الانتربولوجيا الاجتماعية الانجليزية أكثر تبلوراً فقد وضعت التاريخ بين قوسين أيضا ، واعتمدت تحليـلا بنيويـا ووظيفيـا للمجتمعات ، وفق مفهومي التزامن والتوازن .

ورغم كل ذلك ، كتب نوع من التاريخ على يد حفنة من المستكشفين العسكريين والمبشرين والاداريين : فهم وجدوا وثائق واستعملوها لتوضيح الهجرات وأشكال الهيمنة السياسية والتبادل الثقافي . كان بعضهم جديا ، وتميز معظمهم بالتجريبية أو العصامية ، وهم يبحثون في عزلة ، دون صدى ودون بسند جامعي .أما المدارس الاثنولوجية من النوع « التاريخي ـ الثقافي»، وهي أكثر صلابة في البلدان الناطقة بالالمانية وفي الولايات المتحدة الامريكية فقد اهتمت باعادة تركيب تاريخ الثقافات المتتالية مع ما واكبها من أشكال الانتشار والتأثير المتبادل ، نحن هنا أمام أبحاث جزئية من ناحية المنهج ، تشخص كيانات ثقافية وليس فئات اجتماعية ملموسة . ثم جاءت الدراسات حول « التثاقف » : وكان تركيزها على عمليات الاتصال الثقافي وليس فقط على نتائج ذلك الاتصال . وقد أعطى هذا المنحى أعمالا أقرب الى المنظور التاريخي ، الا أنها تنزع الى التحليل الميكانيكي وتستوعـب الجوانـب النفسية أكثر من اهتمامها بالخصائص الاجتماعيـة والعلاقـات الشموليـة للمجموعات المعنية .

لقد تغيرت الظروف أخيرا في كل تلك الجبهات . فكان من الطبيعي أن ينقض النضال ضد الاستعمار الادلة التي ظلت تبرر الاخضاع ، فبعد التنكر لماضي الاهالي أعيد الاعتبار لذلك الماضي وأصبح موضع تمجيد . وأدى التغير العميق في العلاقات بين المستعمرين (بكسر الميم) والمستعمرين (بالفتح) الى زحزحة المفاهيم والاحكام الجاهزة ، وحلت مكانها مفاهيـم مطابقة للأسلوب الجديد للعلاقات اللامتكافئة ، وهي ليست ذات قيمة أكبر ، لكنها لا تنفي التاريخ ؛ ومن الايجابي أن الشعوب المستقلة ، في محاولتهـا لاستعادة ذاتها ، رأت ضرورة تمثل أشكال التراث الذي يحددها ، وهو تمثل يتجاوز الموقف العاطفي ويتطلع الى الواقعية والوضوح ، وبتعبير آخر ، الى الفهم العقلاني . وفي نفس الوقت نرى الغرب يتنبه فجأة لمبادرات العالم الثالث ووزنه في سير الاحداث ، فتأخذه الحاجة الى الادراك والفهم . ومن

المؤكد أن الاحكام المسبقة القديمة لا تختفي بسرعة وفي كل مكان ، لكن الاهم هو أن حب الاستطلاع التاريخي أخذ مكانه وأن تاريخا نقديا صار يبني الادوات التي كانت تعوزه .

وعرفت الاثنولوجيا والانتربولوجيا من جهتهما بعض اعادات النظر المجدية، اذ لم يعد بعض الباحثين يرون في موضوع دراساتهم معالجة لبقايا ، أو لتشكيلات وظيفية أو لمجرد استعارة لسمات ثقافية ، بقدر ما أصبحوا يتمثلون مجتمعات متأزمة في طور الانحلال أو اعادة التشكل حسب المعطيات الخاصة لتبعيتها ومتانتها السابقة . هذا الاعتبار للوضعية والتغير والحركة بلغ بالتدريج الى فترة ما قبل الاستعمار ، وألهم منهجية جديدة في علم الاجتماع تهتم بالتوترات وديناميات المجتمعات - واذا كانت مدارس أخرى قد طورت التحليل البنيوي وأعادته الى الصدارة ، أو حدثت مفهوم « المجتمعات الباردة » التكرارية والمفتقرة الى الوعي التاريخي ، اللابرومثيوسية . واذا اصبحنا نرى بعض أدبيات التنمية الحديثة تستعمل صورة فضفاضة لنموذج « المجتمع التقليدي » ، فالمهم هنا هو سقوط حاجز ، وايجاد بديل ، وامكانية استفادة البحث التاريخي من ثمار التفكير الانتربولوجي (1) .

ان البحث التاريخي ينمو في اطار اهتماماته الخاصة ، واذا أخذنا كمثال الاعمال المتعلقة بافريقيا السوداء ، نلاحظ كثافة التحولات التي عرضنا لها : ففيما بين 1950 و 1960 حلت أبحاث نقدية منظمة مكان المجهودات التي كانت فيما قبل مبعثرة بفعل المواجهة الدولية (2) ، واشتد الاهتمام بالرؤيا المنهجية (3) .

فما هي وسائل البحث الجديدة ؟

تكمن وسائل البحث التاريخي في جانبين متداخلين لا فكاك فيما بينهما : فهناك المواد الوثائقية، وهناك النشاط الفكري (اشكالية ، نقد ...) الذي ينقب عن تلك المواد ويحققها ويستثمرها .

ويمكن ان نميز بين نوعين من الوثائق . فهناك تلك التي تنشأ عن الاتصال بين الناس ، وهي وثائق تتحدث ، وتشتمل على خطاب ما (وقد ساد الظن أحيانا بأن قراءتها كافية) ، وهي في الواقع ذاتية ومتحيزة . أما النوع الثاني فيتكون من الوثائق المحايدة : آثار معمارية أو عناصر مادية وغير مادية يستطيع المؤرخ أن يعطيها قيمة الرمز أو الحجة أو الشاهد .

يتخذ الاتصال بين الناس عدة أشكال : فهو شفوي أو مكتوب أو تشكيلي أو حركي أو موسيقي أو ايقاعي ، ويتم الاحتفاظ به عن طريق التخطيط أو الذاكرة . وتختلف هذه التقنيات من حيث أبعادها ووسائل استعمالها ومقاومتها للاندثار ، وبالتالي فهي تتفاوت في قدرتها على ايجاد

مصادر تاريخية تنطبع بالديمومة . وتتوفر المجتمعات التي تجهل الكتابة على روايات شفوية (Treditions Orales) ، فهل يمكن اعتبار هذه الاخيرة من قبيل المصادر التاريخية ؟ لا يجوز تقييم الطابع الشفوي (l'oralité) والذاكرة قياسا الى ما يمثلانه في المجتمعات التي تستعمل الكتابة في شؤونها الهامة . فكل مجتمع يحتاج الى صيانة معارفه وطرق تعبيره ، ومتى تعلق الامر بمصالحه الحيوية وقيمه الاساسية وآثاره الهامة ، فانه يضمن لتلك التقنيات أفضل شروط الفعالية . وأما اذا كانت الذاكرة والطابع الشفوي هشين ونزويين ، فسيتعذر علينا أن نفهم كيف احتفظت مجتمعات دون مكتوب بممارسات وانجازات سياسية واقتصادية وثقافية معقدة ودائمة ، وذلك ما حصل بالفعل .

هذه الملاحظة غير كافية ، اذ لم تنفعنا سوى في التخلص من رفض لا عقلاني . ان مفتاح استعمال الروايات الشفوية أو تجاهلها لاغراض البحث التاريخي لا يكمن في مسالة « جديتها » بل في الظروف الاجتماعية الملموسة التاريخي لا يكمن في مسألة « جديتها » بل في الظروف الاجتماعية الملموسة انشائها واستمراريتها واستعمالها، وكلما تغاضينا عن تلك الظروف الا وظل تقييم منهجية البحث مجرد هراء .

اننا نعني بالرواية الشفوية كل ما ينتقل بواسطة الفهم والذاكرة . ويتعلق الامر أحيانا بمعرفة غامضة يتوفر عليها كل مجتمع . وتختلف في مدى انتقالها عن طريق التربية وظروف العيش . الا أن معلومات أكثر تخصصا لا تخضع لطرق ثابتة في التعبير وليست محصورة من الناحية الاجتماعية نجدها تتصل بعدد محدود من الاشخاص ، ويكون هؤلاء مخبرين ذوي حظوة ويمكن جمع تلك المواد بواسطة استجوابات تواكب التساكن الطويل أو تنجز باستمارات مهيأة تعبأ بطريقة كثيفة أو واسعة : فعلى سبيل المثال نتصور استطلاعا حول روايات الاصل (Traditions d'origine) في عدة قرى تقع في منطقة معينة ، وذلك قصد استعمالها المنهجي في تاريخ التعمير (4) . وكلما اتخذت هذه المعارف مضامين ثابتة ومحددة ومتميزة تستعمل في ظروف معينة ، وبالاحرى اذا اتخذت أشكالا ثابتة ، أمكن اعتبارها من قبيل الوثائق والآثار ، وبالتالي أمكن تصنيفها : فهناك الحكايات (وهي تاريخية أو ملحمية أو أسطورية أو ميثولوجية او تفسيرية (étiologiques) ، وهناك أشجار النسب أو لوائح مفيدة أخرى من الاسماء ، وهناك السوابق والمبادىء القانونية . والصيغ والاشعار والخرافات والطقوس والمراسيم ، الخ ... ويجدر التنبيه الى أن كل مجتمع يصنف بطريقته الخاصة ، وفي ذلك دلالات هامة ، كما ان الروايات تقوم بوظيفة اجتماعية معينة ، ويسهر أحيانا اناس

مختصون على صيانتها واستظهارها ، وهم أعضاء تعينهم المجموعة العائلية، او وجهاء ، أو أشخاص ينتمون الى فئات اجتماعية مغلقة الـخ ... ومـن الضرروري أيضا تحديد المجال الاجتماعي الذي تغطيه تلك الروايات (عائلة ، قرية ، عرق ، فئة اجتماعية مهيمنة ، مجال ثقافي ...) ومدى التعايش او التعارض بين الروايات المتنافسة أو المتميزة ، وكذلك كثافتها بالنظر الى مستويات التنظيم الاجتماعي .

وتخضع المادة الشفوية لعوامل محددة أكثر دقة من النواحي الالسنية والثقافية والاجتماعية . فاذا كان تعبير ما يحظى بالتقبل والصيانة ، فهذا يعني أن المجموعة، أو سادتها على الاقل، يقدرون ذلك التعبير أو يستعملونه. ويرتبط كل تعبير متقن الشكل بضرورات تقوية الذاكرة (Mnémotechnique) وهي تختلف حسب بنية اللغة . والاحتفاظ بالرواية الشفوية يتم لاسبـاب ليست بريئة ، وبواسطة ذاكرة اناس يعيشون داخل مجتمع معين ويتصرفون طبقا لذلك . هناك بالتالي عملية تكييف تتم في مراحل مختلفة ، مما يحتم نقد الرواية الشفوية بدءا بظروف التقاطها وجمعها ثم « رجوعا » الى حيثيات نشأتهـا .

ورغبة في توضيح عرضنا ، سنميز بين ثلاثة مسالك في نقد الروايات الشفوية ، فالنقد « النصي » عبارة عن محاولة تقييم للمادة الوثائقية مضمونا وشكلا ، من حيث وفاؤها للاصل وصحتها ، وكذلك لفهمها الحرفي . وتتطلب هذه العملية مراقبة ظروف وأساليب جمع الروايات المعنية ، وفحص شروط انتقالها : فهناك ضمانات الانتقال (تعليم ، تمرن ، جوائز أو عقوبـات ، عناصر تقوية الذاكرة ، الخ ...) ، وهناك أساليب المراقبة عند الاستظهار ، وأخيرا وتيرة وخصائص اعادة الانتاج ... وتتطلب العملية نفسها دراسة داخلية للنص ، وتمثل مميزاته الالسنية ، وانسجامه ... وقد تساعد الدراسة المقارنة لنصوص مختلفة من نفس الرواية على استنباط سلاسل النقل (او الارسال) (Transmission) (وكذلك الشأن بالنسبة للأخبار المجردة) (5) .

أما النقد « السوسيولوجي » فله أهمية اساسية . ان اية رواية شفوية لا تستمر الا اذا كانت تؤدي وظيفة ما : فبعضها مسل او فني ، وبعضهـا تقريظي : مثلا تمجيد رجل او عامل .. وقد تكون الروايـات ايديولوجيـة وسياسية (تأكيد ، وشرح وتبرير نظام اجتماعي او نفوذ فئة اجتماعية او سلالية ، او أسرة حاكمة ، أو تفوق البعض على الاغلبية ، او شبكة العلاقات بين مجموعات ...) وقد تؤدي الروايات وظيفة عملية (مثل تحديد حقوق الاشخاص أو المجموعات على الاراضي ، أو على التسيير ... أو توضيـح السوابق القضائية ، أو تعيين الطقوس الضرورية ...) ، الخ ، وبالنظر الى

هذه الاهداف ، قد تذكر عرضا بعض الحكايات والاحداث : هجرات ، أقدمية في الاستقرار ، أشجار للنسب تحدد مواقع كل على حدة ،، مغامرات ، عمليات اقتسام السلطة ... وقد بينت التجربة أن هذه الاحداث لا تعرض في الغالب في شكل ذكريات ، بل هي وسيلة لكشف وضعيات معاصرة ، وقد تحور بطريقة « ملائمة » اذا ما تغيرت تلك الوضعيات . لقد أصاب بعض الانتربولوجيين حين أقروا بأن النصوص الميثولوجية وأشجار النسب تلعب دور « المواثيق الاجتماعية » في المجتمعات النسلية حيث تعبر لغة القرابة عن جوهر العلاقات الاجتماعية . فهل بامكان المؤرخ أن يعتمد في بحثه على « ظواهر » قد تكون عرضة للتحوير ، بل قد تختلف بصفة كاملة ؟ ان الادانة هنا غير حتمية . فهناك حالات مشابهة ، لا يعتمد فيها على تحرير الروايات الشفوية لتلبية الحاجيات الاجتماعية . وقد أبرزت بعض المقارنات صحة ما ورد في تلك الروايات . ليست كل الروايات مجاملة للحاضر بفعل تحوير محتواها فقط ، اذ ليس « الميثاق » دورها الوحيد . وبامكان بعض الروايات (العائلية مثلا) أن تكون صحيحة بسبب ميلها الى الواقعية ، فالحقيقة نفسها قد تكون وظيفية . اذن ، عوض أن نطبق بطريقة آلية قاعدة الرفض أو التقويم ، علينا أن نجيب ، في كل الحالات ، عن التساؤل التالي : اية وظائف تؤديها الرواية ؟ وفي أية ظروف ؟ آنذاك يصبح من الممكن اكتشاف نوعية التحريف أو التزوير الذي تعرضت له الاحداث المتناقلة . واذا ما اقتضى البحث اهمال الاحداث الظاهرة وساعد على تبيان بعض الجوانب من صراع المصالح وما يواكبه من تحوير للتصورات ، فان المؤرخ لا يكون قد أضاع وقته سدى . ويجب أن ينصب الاهتمام أيضا على حفاظ الروايات (Traditionistes) (أصلهم الاجتماعي ، وضعهم ، دورهم) وكذلك على ظروف استقرارها واستخدامها . فمن شأن هذه الخصائص السوسيولوجية أن تحدد المعالم الشكلية والادبية ، والقيمة الوثائقية لذلك النصوص (6) .

أما النقد « الثقافي » فيأخذ بعين الاعتبار المقاييس الادبية والجمالية ، والكيفية التي تتوزع بها الاصناف وتنظم بها الامكانيات التعبيرية ... أضف الى ذلك القيم ، والاحكام الاخلاقية ، والاشكال السائدة في التمثل والعقلنة ، والمخططات التي تتحكم في صياغة التعابير الاجتماعية والتاريخية والطقوسية ... وكذلك أنواع التفكير والتأويل ، والانماط التصورية التي تحدد تمثل الواقع ... وبصفة خاصة ما يمكن أن يوحي به مصطلح « فلسفة التاريخ » . أشكال تمثل العلاقة مع الماضي ومع الزمان ، وعلاقتهما بمسألة السببية ، والاساليب المتبعة في قياس الزمن .. فقد يكون الفكر ميثولوجيا

أكثر منه تاريخيا . ومع اعتبار انسجام « نسق الرموز الثقافية » (Code) لا يجوز أن نسلم بأن المجتمعات تستعمل نوعا وحيدا من « الوعي التاريخي » لا يتغير حسب الظرف الوظيفي والايديولوجي وحسب مستويات الواقع الاجتماعي . ومن المؤكد اننا نخطيء اذا أخذنا أحداثا ووقائع واردة ضمن شبكة من الاساطير والرموز ، ووضعناها مباشرة داخل نسق كرونولوجي (تعاقبي – تاريخي) وسببي . فلنتصور رواية تتحدث عن أسرة حاكمة : يمكن لهذه الوثيقة أن تكون تاريخية في مظهرها مع أنها مجرد اسقاط لنموذج ما ، حيث يعوض التاريخ (وهو دوري وبنيوي) بايديولوجيا تهدف الى دعم نظام سياسي يوصف بالخلود . هناك العديد من الحكايات التي تعرض لأصول دولة معينة أو للقسمة الاجتماعية ، وليست لها في الواقع أية فائدة في التعريف بالاحداث التاريخية ، بقدر ما لها من قيمة رمزية (مثلا مجيء بطل ينشر الحضارة) ،فهذه الرواية غير صالحة لكتابة تاريخ الاحداث بل يمكن استعمالها لوضع تاريخ التصورات والايديولوجيات المؤسسة للنظام الاجتماعي . وحتى في الروايات « التاريخية » ، تتعدد طرق الربط الزمني . فاذا راقبنا طبيعة وتناسق فصول الاحداث وسببيتها ، سهل علينا اكتشاف أنواع المغالطة والتحوير التي يمكن أن تصيب الروايات خلال تناقلها . فالمؤرخ مطالب بالقيام بالنقد الداخلي لهذه الوثائق . وبدراسة مجموع المادة الشفوية أو الاتنوغرافية قصد البحث عن أنساق المصطلحات والمجال السيميائي للمفاهيم السائدة . والايديولوجيات التحتية ، وأنماط التفسير والتبرير كما يجدر بالمؤرخ أن يحلل وفقا للمنهج البنيوي المواضيع التي تبرز عبر النصوص بطريقة ملحة . ومن شأن النقد « الثقافي » في بدايته أن يتمعن في فترة جمع الروايات كي يتأكد من مدى « التثاقف » الحاصل (ان كان هناك تثاقف) أو مدى انبثاق معارف أجنبية (7) .

ان التاريخ لا يتحدد بالترتيب الزمني الذي يعطيه للوقائع الانسانية ، وليس من البديهي أن هذا العلم ، وما يقترحه في مضمار حركة المجتمعات ، ينحصران في زمن متواتر يقاس باستمرار . لكن في المقابل ، يلتقي المؤرخ أثناء عمله بالحاجة الى تدقيق الموقع الزمني للوقائع التي يدرسها . والرواية الشفوية ليست دائما قابلة لتلك العملية ، فيستنجد المؤرخ أحيانا بالتحري اعتمادا على مصادر أخرى في حالة توفر وثائق مكتوبة تتحدث عن نفس الوقائع ونفس الاشخاص ؛ وفي حالات أخرى يستغل العناصر المتكررة في البنية الاجتماعية اذا كانت محفوظة أو أمكن التعرف على دوريتها : فهناك لوائح أصحاب المناصب ، وطبقات الاعمار ، وهناك على وجه الخصوص أشجار النسب على شرط أن تكون قد نجت من التحوير الوظيفي وأن تؤكد

الدراسة والتحري عدد الاجيال المسرودة وأن تسمح معرفة الظروف الاجتماعية والثقافية للبيئة بتحديد تقريبي لمعدل عمر الجيل الواحد .

ومن الضروري أن ننتبه الى امكانية تواجد « ازمنة » مختلفة في الرواية الواحدة ، ازمنة تتصل بوظائف وتصورات مختلفة ، مما يؤثر على استعمالها ومصداقيتها : فهي ازمنة ميثولوجية أو اسطورية ، او ازمنة الماضي البعيد حيث ينعدم البعد الكرونولوجي ... فنجد شخصيات مذكورة في ظروف غير مطابقة . وهناك اخيرا الزمن التاريخي : وهو ينطبع تارة بالاستمرارية ، وتارة أخرى يتألف من أجزاء منسجمة في حد ذاتها لكنها غير متصلة فيما بينها نظرا لارتباطها بمعطيات اجتماعية وذهنية مختلفة ، او لتموضعها في نقط استدلال مختلفة في الذاكرة الجماعية . فبهذه الطريقة يوضع العامل مبجل في عظمة البدايات ، أو يجد المؤرخ نفسه امام روايات لها بداية ونهاية دون ان يكون لها وسط (8) .

لقد اصبحت الرواية الشفوية مادة لتاريخ « الشعوب التي لا تاريخ لها » لانها تشكل مصدرا أصيلا تتوفر عليه جل تلك المجتمعات . لكنها تتفاوت في تنوع المعلومات التي تزودنا بها ، وتتفاوت في حجمها ، وهو دزيل في أغلب الاحيان. وتختلف اهميتها وطبيعتها حسب أنماط التنظيم الاجتماعي والتشكيل الثقافي لكل مجموعة بشرية . فقد لوحظ مثلا ان بعض المجتمعات ذات السلطة السياسية المتمركزة تنشيء وتستهلك الروايات الشفوية بكثرة . وقد أدت التقلبات الحديث الى ضياع الروايات (كلا أو جزءا) أو تضاؤل امكانيات نقدها التاريخي . ومع ذلك فنحن أمام مصدر قابل للاستعمال ، وهو لا زال يتوفر على مناطقه البكر ، وييسر لنا التعرف على ايقاعات وتصورات ووقائع مجتمعات متنوعة وعلى امتداد بضعة أجيال وأحيانا بضعة قرون .

مع التقدم الحديث في استثمار الرواية الشفوية لاغراض البحث التاريخي، اتسعت عملية النشر النقدي الذي التزم بقواعد رصينة في النسخ والترجمة والتمييز بين الوثيقة والتعليقات ، كما يعمل على اعطاء كل الايضاحات المفيدة حول ظروف جمع الروايات ، ويهتم بتوثيق اشرطة التسجيل ... وباختصار تتخذ كل الاجراءات التي تساعد الباحث على المراقبة واعادة الاستعمال النقدية (9) .

هناك وسائل اتصال يمكن أن تتضمن انواعا أخرى من المصادر : ما هو ايقاعي وموسيقي (ان كان على اتصال وثيق بالرواية الشفوية) ، وفي بعض الحالات توجد وثائق تشكيلية : أبواب وكراسي منحوتة ، وخيزرانات منقوشة ، وفن الزخرفة ... على ان يكون من الممكن التوصل الى فهم لغة تلك الوثائق . لكن الاساس يكمن في الشفوي والمكتوب . ولا يجوز تجاهل دور

المكتوب في مسار تاريخ « الشعوب اللاتاريخية » . كيف ذلك ؟

لم تكن الكتابة مجهولة عند بعض تلك الشعوب ، وكان على الاهتمام الجديد بتلك المجتمعات أن يجدد أو يدفع عملية التنقيب المتهجي عن مصادرها المكتوبة ، ودراستها هي أيضا بروح نقدية . وينطبق ذلك على المجتمعات الافريقية التي اعتنقت الاسلام واستعملت الكتابة العربية منذ عدة قرون في مؤلفات تاريخية أو أدبية أو قانونية ـ تطبيقية . بل استعملت بعضها اللغة المحلية (البول ، الهاوسا ، السواحلي) .

لكن معظم العطاء الجديد يأتي من المصادر الاجنبية ، الاوربيـة علـى الخصوص ، مع أن الحضارات الاسيوية والاسلامية شهدت هي الأخرى على شعوبها الغريبة وشجع حب الاستطلاع التاريخي على البحث الكثيف فـي المصادر التي تركها المبشرون والتجار ورجال الادارة والرحالة منذ القرن الخامس عشر . وفي أوربا لا زالت مراكز المستندات ، والخزانات ، والمنشورات الغامضة تقدم مادة غزيرة لم يتم استثمارها بعد . هناك بالطبع مواد غيـر ذات قيمة : اما سطحية أو لانها تفيد كتابة تاريخ المستعمرين (بالكسر) اكثر من غيرهم ، لكن نجد مع ذلك كثيرا من المعلومات القيمة الناتجة أحيانا عن دقة الملاحظة والنسبية والاحترام ، وترجع بالاساس الى تفهم المصالح في وضعيات تتطلب اعتبار الاهالي بمثابة فرقاء والتعرف عليهم بواقعية ، وفق منظور عملي (١٥) . أما المصادر السردية التي نشرت في حينها (رحلات، كتابات اتنوغرافية ، تاريخية أو جغرافية) فهي جديرة بالاهتمام اذا أعيـد فحصها من خلال نقد يتمعن في اندراجها ضمن صنف معين تحدده عوامل عدة : البيئة الثقافية ، والجمهور ، والاذواق ، والعادات الفكرية : نذكـر مثـلا الرواسب القديمة التي تؤثر في الملاحظة ، وتعود المؤلفين القدامى على النقل عن الآخرين . وتحيط عملية النقد بالمواضيع الرائجة خلال الحقبة المدروسة، و « الصورة » العامة التي تتكون أو تفرض نفسها عن العوالم البعيدة ، والقيم والمفاهيم المرجعية لدى أمة ما ، أو فترة ما، أو فئة اجتماعية ـ فكرية ما (١١) وباختصار ، كل الجوانب المتصلة بالمؤلفين والتي تساعد معرفتهـا علـى « القراءة » الملائمة لشهاداتهم .

ان المجتمعات المدروسة هي أيضا موضوع « قراءة » معمقة . فاذا كان الباحث على اطلاع صميمي بنسق الرموز الثقافية لمجتمع معين ، أمكنه أن يعيد استعمال المواد التي تتضمنها المصادر المكتوبة بوجهات نظر أوربية ، وفي ذلك اغناء للتاريخ « التفهيمي » . ولا نوحي هنا بان ذلك هـو الهـدف النهائي للتاريخ ، أو أن علم التاريخ مجبر على الاختيار بين تجميع الرؤى التاريخية (أو اللاتاريخية) غير المتناسقة ـ وتلك انتقائية غير مشجعة ـ

ووضع كل تاريخ الانسانية في قالب نسق الرموز الثقافية الغربي . بل نعتبر أن التباعد النقدي الذي يتخذه المؤرخ تجاه كل مجتمع وكل حقبة ، يمر دائما عبر أكبر قدر من الاحاطة التفهمية ، وفيما عدا ذلك سقوط في المغالطة التاريخية (I2) .

وقد ساعدت تجربة الملاحظة والتحليل الاثنو ـ سوسيولوجيين (انساق القرابة والانساق الدينية ... وأشكال الاندماج والصراع التي تعتمل داخل الوحدات الاجتماعية ...) وكذلك تجربة الدراسة الآنية للوضعيات السوسيو ـ تاريخية من النوع الاستعماري ، نقول ساعدت على اعادة النظر في فهم أوصاف وأحكام الشهود الاقدمين ، اذ هناك بنيات ومسلسلات لا ينكشف ترابطها عند القراءة السريعة لملاحظات مبعثرة وسطحية حول نماذج من السلوك ظلت حتى ذلك الحين قليلة الدلالة (I3) .

ونشير أخيرا الى أفضلية الحالات التي تلتقي فيها مجموعة من الروايات الشفوية المحلية مع مجموعة من المصادر الاوربية المكتوبة : فقد تم ذلك مثلا في ساحل خليج غينيا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . هناك اذن نوعان من المصادر قد يكونا جزئيين أو هشين اذا كانا معزولين ، لكن اقامة المواجهة بينهما حرية بتعرية العديد من خصائصهما : شكل الاصالة ومواطن الاهتمام بالنسبة للمصادر المحلية ، والمعطيات الزمنية والمكانية الدقيقة ، ومواطن الاهتمام و « الحكم المتباعد » في المصادر الاجنبية ، وكذلك جودة و « هفوات » كل من النوعين .

وضمن الوثائق من النوع الثاني ، أي تلك التي لا تأتي من الاتصال بين الناس ، هناك الآثار المادية التي تشكل ميدان الحفريات ، وهي أكثر العمليات التاريخية دقة وتعتبر بمثابة باليو ـ اتنولوجيا ، وتعطي فوائد كثيرة ، وتتيح التمكن من عمق تاريخي كبير اذا ما قورنت بالبقايا الحديثة من مصادر مكتوبة أو شفوية . فالحفريات اذن أفضل ضمانة لتقدم تاريخ « الشعوب التي لا تاريخ لها » . الا أننا لن نتعرض لها هنا أكثر لان آفاقها وتجديدها وأشكالها لا تدخل في نطاق بحثنا (I4) .

تعطي الاحاطة بالواقع الاجتماعي والثقافي في الحاضر أو الماضي معلومات تتعلق بالاوضاع والاحداث السابقة .

ان بعض طرق البحث لا تؤدي الى اليقين بسبب النظرية التي تبررها او الوصف الميكانيكي الذي يعطى لها ، بقدر ما تستفيد من شبكة المعطيات التي تبعث على تاكيد المناهج المتبعة عند تطبيقها على حالات خاصة : مثلا ، العثور على سمة غير وظيفية ثم الخلوص الى أنها مجرد أحفور ، أو على بعض الجوانب من مركب مؤسسي ابرزه التاريخ والاثنولوجيا على الوجه

الكامل في اماكن أخرى . ثم الخلوص الى وجود المركب ذاته ...

وتحاول دراسة التوزيع التفاضلي للسمات ومركبات السمات السوسيو ـ ثقافية أن تستخرج من اتساع مجال تلك الخصائص ومن موقعها في منطقة ما معلومات حول أصلها وانتشارها وأقدميتها ، وأشكال التبادل والقرابة بين المجموعات الثقافية مع تسلسل زمني نسبي . هناك فقط افتراضات لان الواقع لا يعرف فقط عملية الانتشار ، بل يعرف أيضا الهجرات البشرية ، وديناميات التطور الخاصة بكل مجموعة ، كما أن سمات متشابهة يمكن ان تنتج عن محض التقاء (أي عمليات خلق منفصلة) ، هناك اذن ثلاثة اشكال من التحديد تختلف كلها عن الانتشار . لكن احتمال الانتشار يظل واردا اذا كان التشابه يهم مجموعة من السمات . وقد توصلت الاثنولوجيا الى اقامة نوع من التفكير المنطقي حول الشروط الضرورية للابتكار والانتشار والنقل في ميدان التقنيات ، ويمكن الاستفادة من هذه التجربة من أجل انتقاء نقدي للمواد والافتراضات في مجال الانتشار (15) . لكن يجب الاستعانة بمعلومات مكملة حول المجتمعات المعنية بالبحث وتحركاتها ، ويسهل آنذاك اختبار الافتراضات . وقد قام بعض الباحثين بمثل هذه العملية : فهم لم يقارنوا بين توزيعات ثقافية ثابتة من حيث المكان بل قارنوا بين مجتمعات تجمعها قرابة ما ، وهي معروفة بدقة في بعض فتراتها ، في شكل مقاطع مبعثرة (16) .

وقد ازداد الاعتراف بوجود وضعيات كاشفة ، خاصة الازمات التي تعري ما كان اساسيا في المجتمع : فثورات المستعمرين هي تلك « اللحظات المتميزة ... لان القيم الانسانية للثقافة التقليدية تتجلى بوضوح حين تتم معاينتها في لحظة صراع (17) . لما وقف الفكر الملغاشي (ميرينا) في وجه المسيحية خلال القرن التاسع عشر ، كشف عن اتجاهه الاصلي السابق . فمن خلال ردود الفعل التقليدية التي أثارها أحداث القرن ، نجد العلم القديم يدافع عن نفسه ويفصح عن هويته في آن واحد (18) ففي الازمة العميقة التي خلقتها السيطرة الاستعمارية عند الفانغ والكونغو الاسفل ، تفسخ هذان المجتمعان وقاما برد الفعل ، وتطورا حسب مواطن القوة والضعف المتوفرة لديهما فيما قبل . وبالتالي فالتنظيم الاجتماعي ، والحصيلة الثقافية ، والوضع الظرفي الذي طابق الصدمة الاستعمارية : كل هذه الجوانب تتضح أمام المؤرخ (19).

ويعتمد هذا المثال الاخير على منهجية قديمة يمكن استخدامها في هذا المجال الجديد من التاريخ ، ويغني الدراسة المقارنة للمجتمعات والبيئات والوضعيات الاجتماعية . التاريخية ، ذلك إن الاهتمام بحالات مختلفة يساعد على التعمق في فهم المؤسسات وتقدير دور العوامل التاريخية وطرح

الاشكاليـات (20)

من ضمن خصائص تاريخ الشعوب « التي لا تاريخ لها » أنـه علـم ميداني . المصادر الشفوية ، والمادة الاتنوغرافية ، وكل ما هو مسجل في الذاكرة والسلوك : كل هذه الظواهر لا يمكن تمييزها وقياسها وتقييمها ونقدها الا داخل المجتمع المدروس . وفي الواقع ، حتى الاتصال الكثيف لا يؤدي دائما الى الفعالية . وفي اغلب الاحيان ، تتوفر امكانية استقصاء الروايات الشفوية لدى المثقفين التقليديين من « الاهالي » أكثر من غيرهـم لانهـم يمتلكون اللغة ويتنقلون بسهولة داخل بيئتهم ، ويلمون بطريقة تجريبية وصميمية مباشرة بالوقائع السوسيولوجية التي يعيشـون في خضمهـا .. فالمشكل غير مطروح اذا كان المؤرخ وليد المجتمع الذي يدرسه ، مع أن « تثاقفه » الشخصي يعطيه احيانا بعض « التباعد » . وما أغنى أعمـال العلماء الذين أنجزوا بحثا بطيئا « يجعل الاشكاليات والظواهر تنجلي بطريقة تكاد تكون تلقائية » ، مما جعلهم يتعرفون بالتدريج على البيئة الطبيعيـة وشبكات الانشطة ، والرواسب العميقة لتاريخ غير مسمى ، والمستويات الثقافية والمؤسسية التي لا تزال حية والتي تتقاطع عبرها الازمنة الطقوسية والدائرية و « التاريخية » ، وكذلك الروايات الواضحة والاحداث والتفاصيل المعبرة حيث يتشكل واقع جماعي يغطي عمقه عدة أجيال (21) .

ويتسم هذا التاريخ بتراجعيته (Regressivité) ، وهو يتطلب المواجهة بين حقبه الحديثة ضمن مبدأ تقدمه العام ، وليس في كل مساعيه الخاصة . وأمام ماض نجهل أحداثه وايقاعاته ، أو نعرفها بطريقة تقريبية ، نضطر لتنظيم المعطيات اما بالاعتماد على مفاهيم دخيلة ـ مستوحاة من النظريات الصلبة لمختلف المدارس الانتروبولوجية ، واما من « نظريـة الاهالـي » الموجودة لدى المخبرين ، واما من تاريخ مجتمعات معروفة بصفة أدق ، واحيانا بعمل تجريبي نستخدم فيه المعطيات المؤقتة التـي تسمـح بهـا المصادر . ويتعرض الباحث أيضا لخطر الخلط بين الازمنة ، فيحكم مسبقا بالقدم على ما ليس « بحديث » . فاذا أردنا تلافي كل هذه المزالـق تحتـم علينا أن نتابع حياة المجموعات والمؤسسات حتى أقدم فترة ممكنة ، آنذاك نستطيع مراقبة آليات وفرص استمرارها وتجددها . وقد تعـرضت تلـك المجتمعات للسيطرة الغربية ، في فترات مختلفة ، وبصفة تامة أو جزئية ، وأصيبت بالتفسخ والانحلال ، واندمجت ضمن الايقاعات الموحدة للتاريخ العالمي ، واضطرت الى معاناة « التثاقف » ، لكنها انطبعت أيضا بالفعالية فنجدها تستعيد المبادرة ، وتعيد هيكلتها ... بدرجات متفاوتة ، وحسب

مناهج وظروف مختلفة ، ان المقارنة الدؤوبة بين المراحل المعاصرة والاستعمارية وما قبل الاستعمارية لتسمح بالتمييز بين العديد من الجوانب المتداخلة : رواسب الجمود ، والسمات التي عادت الى الظهور بعد السبات الاستعماري ، ومواطن المحافظة المتصلبة ، والتاثيرات الخارجية المفروضة، وعمليات اعادة التاويل ، وأخيرا الابتكارات ، كما أن المقارنة ذاتها تساعد على استيعاب الاتجاهات التي بدأت في التبلور قبل أن يحولها الغرب عن اتجاهها ، والوزن الحقيقي للحقبة الاستعمارية ، ومواطن الاستمرار والانقطاع، والمضمون السوسيو ـ تاريخي الذي تشير اليه مصطلحات مثل « التقليد »، و « الحداثة » . وبامكان تاريخ الحاضر أن يشكل ذلك « التاريخ المباشر » الذي يختار أزمات ساخنة تلتقي فيها أنماط تاريخية مختلفة من حيث طبيعتها وعمقها ، فيجمع اكبر قدر ممكن من المعلومات الشفوية والمكتوبة ، ثم يعيد فحص تلك المواضيع بمشاركة المعنيين (22) .

وتتم كتابة تاريخ الحاضر بالتحليل العميق لتناقضات حالة من حالات « تصفية الاستعمار » (23) . وقد سبق لنوع من « الميكرو ـ سوسيولوجيا » ان عوضت استجواب المخبرين بمراقبة الاشخاص الفاعلين قصد التحقق من كنه « مآس اجتماعية » (24) ... فالذكريات الشخصية والسير ، والانتاجات المكتوبة ، والتحاليل السوسيولوجية : كلها مصادر تهم التاريخ القريب قبل كل شيء ، وتضمن للابحاث المنسجمة عمقا زمنيا يعود أحيانا الى ما قبل المرحلة الاستعمارية ؛ وتتوفر الحقبتان الاستعمارية والحالية على أشكالهما التعبيرية الخاصة ، ولو أنها في سياق الحقب السابقة (25) . وقد شهدت فترة ما قبل الاستعمار تضخما في عدد الملاحظين الاوربيين ، فالقرن التاسع عشر غني بالمصادر المكتوبة والشفوية (26) . ان الفعالية ، في المجال التاريخي الذي نحن بصدده ، لتكمن في العمل الذي عرف أخيرا كيف يقدم مجموعة عرقية كوحدة غير مستقرة ضمن الحركة التي تتجدد في اطارها باستمرار ، وعلى امتداد حقبة طويلة ، تشمل الفترة الاستعمارية وما قبلها (27) .

لقد ورث تاريخ «الشعوب التي لا تاريخ لها» مصادره ومناهجه واشكاليته عن علوم مثل الاثنولوجيا والانتروبولوجيا وأحيانا السوسيولوجيا . لا غرابة في ذلك لان التاريخ أهمل هذا المجال فتكلفت علوم أخرى بالتعريف به وحاولت جمع مواده واستثمارها . ولن يكون هذا التوارث بدون مقابل . فهل سنكتشف في هذا المجال ، بدل مجالات أخرى ، انه لا وجود ، في الواقع ، الا لعلم اجتماعي واحد يهدف في آن واحد الى ادراك بنية المجتمعات ، وحركاتها ؟ تلك مسألة أخرى !

تعريب : عبد الاحد السبتي

هـوامـش :

* صدرت هذه الدراسة في الجزء الاول من ثلاثية تحمل عنوان « صناعة التاريخ » وهي تضم 31 مقالة تتعلق بالتطورات الحديثة للبحث التاريخي

Henri MONIOT, « L'histoire des peuples sans histoire », in « Faire de l'histoire, Nouveaux problèmes », sous la direction de Jacques LE GOFF et Pierre NORA », Paris, Gallimard, 1974, pp. 106-123.

(1) G. Balandier, « Sens et puissance », Paris, 1971 ; P. Mercier, « Histoire de l'anthropologie », Paris, 1966.

(2) لقد تم تحديد مجموعة « الشعوب التي لا تاريخ لها » وفق المقاييس السلبية التي عرضنا لها ، فالامر يتعلق اذن بمجموعة غير منسجمة . ان مصطلح « الشعوب التي لا تاريخ لها » يعود الى الاحتقار الاستعماري ، والى جملة من الاحكام مثل غياب الكتابة والسلطة السياسية المركزية ، والغياب المزعوم للتغيير والوعي التاريخي . ففي هذا البحث تفنيد لمعظم تلك الادعاءات ، وسوف يتبين لنا ان المجتمعات المعنية ترتكز على صيغ سوسيولوجية وثقافية جد متنوعة .

وستكون افريقيا السوداء مرجعنا الاساسي ، اذ لها من التنوع ما يمنحها صفة التمثيلية . لكن اذا كانت امريكا وآسيا قد عانت من ظروف خارجية مشابهة ، فان هناك تفاوتات زمنية واختلافات في السياق التاريخي ، مما يستدعي مزيدا من التدقيق لم يسمح به ضيق المجال :

(3) 1953 ، 1957 ، 1961 : انعقاد ثلاث ندوات بجامعة لندن ،
School of Oriental and African Studies

1960 : انشاء دورية مختصة بلندن Journal of African History

1961 : انعقاد مناظرة بداكار ، نظمها International African Institute

وقد نشرت اعمالها ، انظر :

J. Vansina, R. Mauny et L. Y. Thomas, éd. :
« The Historian in Tropical Africa », Londres, 1964

(4) M. Izard, « Traditions historiques des villages du Yatenga », Recherches voltaïques, t. I, Paris, C. N. R. S. - 1965

(5) J. Vansina, « De la tradition orale », Tervuren, 1961

وهو المرجع الاساسي

(6) J. Vansina المصدر المذكور

وحول وظائف الروايات الشفوية ، انظر :

A. Richards, « Social mechanisms for the transfer of political rights in some African tribes », Journal of the Royal anthropological Institute, XC, 1960 n° 2, pp. 175-190; I. Wilks, « Tribal history and myth », Universitas (Achimota), II, 1956, n°s 3 et 4, pp. 84-86 et 116-118; L. Bohannan, « A genealogical charter », Africa XXII, n° 4, octobre 1952, pp. 301-315 ; Cl. Meillassoux et alii, « Légende de la dispersion des Kusa (épopée soninke)», Dakar, 1967.

وحول القيمة التاريخية ، انظر :

I.M. Lewis, « Historical aspects of généalogies in Northern Somali structure », Journal of African History, III, 1962, n° 1, pp. 35-48 ; Cl. Meillassoux, « Histoire et Institutions du Kafo de Bamako d'après la tradition des Niaré », Cahiers d'études africaines », IV, 1963, n° 2, pp. 186-227.

(7) J. Vansina, op. cit; A. Délivré, « Interprétation d'une tradition orale », Paris, 1967, thèse ronéo (Les Tantaran'ny Andriana..., à Madagascar) ; G. Balandier, « La vie quotidienne au royaume de Kongo...», Paris, 1965 (le premier chapitre» ; J. Vansina, « L'évolution du royaume rwanda des origines à 1900 », Bruxelles, 1962 ; Cl Vidal, « Anthropologie et histoire, le cas du Ruanda », Cahiers internationaux de sociologie, XL III, 1967,

pp. 143-157, et, de la même, « Enquête sur le Rwanda traditionnel : consciences historique et traditions orales », Cahiers d'Etudes africaines, XI, 1971, n° 44, pp. 526-537.

(8) G. I. Jones, « Time and oral tradition with special reference to Eastern Nigeria », Journal of African History, VI, 1965, n° 2, pp. 153-160.

(9) M. D'hertefelt et A. Coupez, « La Royauté sacrée de l'ancien Rwanda », Tervuren, 1964 ; Cl. Meillassoux et alii, op. cit; Ph. D. Curtin, « Field techniques for collecting and processing oral data », Journal of African History, IX, 1968, n° 3, pp. 367-385.

10) حول اهمية المستندات الهولندية بالنسبة لافريقيا الغربية ، انظر :

G. Irwin, « European sources for tropical african history », Boston University Papers, vol. I, 1965.

Ph. D. Curtin, « The Image of Africa, British ideas and action, 1780-1850 », Madison, 1964. Et pour un faisceau de sources islamiques, A. Miquel, (11) «La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siècle», Paris et La Haye, 1967.

(12) Mme R. Rousset, « Colonialisme et contradictions (Etude sur les causes socio-historiques de l'insurrection de 1878 en Nouvelle-Calédonie)», Paris et et La Haye, 1970.

(13) G. Balandier, op. cit.

14) الا انها تتصل بما قبل التاريخ ، وهو مجال يعرف وضع العديد من الشعوب على الهامش .

15) توجد اهم الملاحظات في :

A. Le roi-Gourhan, « Evolution et techniques », I. « L'homme et la matière, II. « Milieu et technique », Paris, 1943 et 1945 (notamment les chapitres I et IX), Cf. aussi « Le Geste et la parole », I. « Technique et langage », II. « La mémoire et les rythmes », Paris, 1964 et 1965 (notamment la IIIe partie); du même, « Archéoolgie du Pacifique Nord », Paris, 1946.

(16) J. Vansina, « The use of process models in African history », in J. Vansina et alii (éd.), « The Historian in tropical African », Londres, 1964, pp. 375-386.

(17) Mme R. Rousset, op. cit., p. 17.

(18) A. Délivré, op. cit.

(19) G. Balandier, « Sociologie actuelle de l'Afrique noire », Paris, 1955

20) مثال من الاتقان في هذا النوع من الدراسات المقارنة ، والغاية هنا التعريف بعوامل ومسلسلات ضعف التعمير في الغابون والكونغو ، على مدى اكبر عمق تاريخي ممكن :

G. Saulter, « De l'Atlantique au fleuve Congo, Une géographie du sous-peuplement », 1 vol., Paris, 1966.

(21) Cf. J. Berque, « Les Mezluuda, Style historique d'une tribu marocaine », Revue historique », octobre-décembre 1955, pp. 222-244.

(22) B. Verhaegen, « Rébellions au Congo », 2 vol., Bruxelles, 1966 et 1969

(23) G. Althabe, « Oppression et libération dans l'imaginaire «Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar), Paris, 1969.

(24) V.W. Turner, « Schism and continuity in an African society », Manchester, 1957.

(25) G. Balandier, « Les mythes politiques de colonisation et de décolonisation en Afrique », Cahiers internationaux de sociologie, XXXIII, 1962, pp. 85-96 ; M. d'Hertefelt, « Mythes et idéologies dans le Rwanda ancien et contemporain », in J. Vansina et alii (édit.), « The Historian in tropical Africa », Londres, 1964, pp. 219-235.

26) هناك تاليف ضخم ومتقن : Y. Person, « Samori, une révolution Dyula », : 2 vol. parus, Dakar, 1968.

(27) P. Mercier, « Tradition, changement, histoire (Les Somba du Dehomey septentrional), Paris, 1968.

قصــائــد

سركـون بـولـص

خـــرائـــب

أتبـع امـرأة
الـى داخـل بيت مبنـي
على شكل رصاصة يدي اليسرى مقيـدة بسلسلـة
والبحر من اليمين يجذب ردن قميصي
كلاجيء جن وهو يتوسل في بـلدة
دمرت بالقنابل والدبابات وهنـاك رجـل
يحاول بالقوة أن يحشر أطفاله نصف الموتى من الجـوع
في قفصي الصدري تحت ابطي وبين أقدامي وفي كهوف أحلامـى
يظهر امامي حتى عندما اضيـع طريقـي
اعطيـه سيجارة وعلبـة ثقـاب
فيأخـذ الاثنين بلهفـة
حيـن يبتعـد غنـي
ذاهبا ليحرق نفسه في ساحة مزدحمـة
تظهر المرأة من البيت وثدياها المترهلان بالولادة
ينزفان الدم من حلمتيهما على الحجـارة
وفي داخلي بتدأ عيون اطفالها بالاحتراق وتجبرنـي
بسطوعها الغريب الذي آلفته على ان ابدأ بالسير وانا اتمتم
باغنية محطمة اهذي عن طريق كانت تنهض في الماضي لمقدمي
وأتبع الاب المجنون حيثمـا يذهـب .

اعـدام صـقــر

هذا الرجل الذي التقيت به في صحـراء
نيفادا . في محطة بنزين ويده مدفونة في قفـاز
مائل لتدريب صقور الصيد قال لي انـه قضى
سبعة أعوام في تدريب هذا الصقر على القتل ، وأراني
صقره الذي اكتهل في الاسر ثم أطلقه من
الحلقة ليطير . كان قد فقد « حاسة القتل » كما أخبرني
باحتقار وكانه يتكلم عن ملاكم وبيده العارية
تناول بندقية وصوب اليه بعين واحـدة
حين سقــط الصقـر في التــراب
حرك جناحه الايمن بضعف للمـرة
الاخيرة كانه نبي وقع في كمين وضعــه لــه
برابرة سكارى في الليل ، ما زال يحاول بيده اليمنى
أن يبارك العالـم .

قصيــدة جســد النبــع

جسد النبع الذي تشرب عنده الخيول في الفجر
ويجلس المسافر المترب . قس نبضة الارض البعيدة
في سجن من اللحم والدم يخفق تحت أقدامك ، كل كلمة
كهف ينتظر فيه أجداد ملتحون حول نار دائرية ترعـى
حنينها الحي كالبيضة ، في مكان ما حتفك ينتظر
كرجل يسلك أسنانه بسهم تحت جــدار
بيتك نسفته باول خطـوة
خطـوتهـا خــارج جلـدك
انت الآن قطرة من الدم في رسغ من يـدلــك
الى اماكن السحر الى كف الوطن التي يحرث تجاعيدها المــد
جدران من العراء المطلق باب يحلــق
في هوة نومك السيفيــة
عليك بالرحلة ذات الاتجاهات الالــف
في احد الاتجاهات الالف سيظهر البــاب امامك
مضاء بكاس من شربوا وغابوا بجرح في جبين ما لا سبيــل الــى حبــه
وستدخل بيتك وان لم يكن من يدخله هو أنت

قـارب الـى الكتـراز

(الكتراز جزيرة هندية صغيرة في خليـج
سان فرانسيسكو أحيلت الى سجـن
مشهور بمناعته ، وقد حاول عدد
من الهنود الامريكان بقيـادة
الزعيـم رصـل بانكس ، أن
يستوطنـوهـا بعـد
اغلاق السجن ، كملك شرعـي
للأمة الهندية ، حيث يمكنهم أن يعيشوا
كما يريدون وطبقا للشعائر الاصيلة التي
يؤمنون بها . ولكن الحكومة الامريكية طردتهم بالقوة)

في الساعة الثانية ليلا أعود مع امرأة هندية من
المدينة الى منطقة الخليج ، تنتظر القارب الذاهب الى الكتراز
وهو آخر القوارب . الهندية التي اسمها فالو
تنتظـر آخـر قـارب ـ
قال البارمان الابيض بلهجة
مراهن مدمـن : أراهن على انك لن تلحق بالقارب
واضاف باسف كاذب ، آمل ان تلحق به ، على ايـة حال
وجلست فالو في الرمل وجلست في الرمل ، مع فالو
وامامنـا الكتـراز في المـاء
جـزيـرة كالابهـام
في يد هندية أكلت أصابعها الكـلاب
رأس امرأة مشعث بعد الغرق ، ظهر قرد يفكر على اربع
وقالت عاهرة كانت تعلن باصرار
انها من مارسيليـا ، مجدهـا الميـت :
اراك قريبـا مـون شيـر !
وتركت عينها المؤرقة كالرتيلاء
ترعى على سراويلي وأنا أخرج مع فالـو
في الرمل في الرمـل مـع فالـو
وكيف رسمت لي في ضوء البار الفوسفوري

صورة الزعيم الراكع الرهيب وخلفه الشمس ، دائرة
تخرج منها سهام مستقيمة كما يرسمها الاطفـال
لانني قلت لها أنني رسـام
وكيـف
رسمت فالو جيل قبيلتها الضائـع
والشمس المائلة بنصف سهامها على سور المخيـم
حيث يمرض الاطفال حيث مات طفلها حيث يهذي
جدها في المطر حيث يجن الشيوخ حيث يهرب الشباب
ليتحولوا الى مدمنين ليقتلوا في المدن ليناموا في الشوارع
وينتهوا في السجون والنساء يتحولن الى بغايا
وكيف رسمت فالو جيل قبيلتها الضائع
والشمس الاجنبية التي تقبع عليه كالسرطان ، بمخالب
عمياء شمس الكلب شمس امريكيـة واجنـة روضتهـا
البنادق شمس رعاة البقر شمس رجال العصابات
شمس الادمغة المغسولة بالاكاذيب
دجاجة في قفص دجاجة مذبوحة تبحث عن رأسهـا
في الظـلام وكيف بصقت فالـو
على شمسها ولم أفهم لمـاذا
وأمسكت بالورقة وعليها شمس تنظر
كعين حراس المخيم ، كعين الدولة الآن
وليس كشمس القبيلة المقدسة وليس كأي شمس
الآن وليس شمس فالـو
الآن
وكيـف مزقت باسنانهـا
هذه الشمس ، وكيف قذفت بهـا
كالروث في وجه البارمان ، وفي وجه العالم اللامعين كالاحذية
وعلا غضبهـا كنهـر من النخاع بضرب جدران جسدهـا
وغربـان مجنونة تنعق بيـن اسنانهـا
تطير من عينيها الضيقتين
وذلـك

عند ما نصحني البارمان ، لفائدتي
بأنها خطرة حين تغضب
بأنها نصف مجنونة ، هندية من قبيلة
شايان هربت من سبعة مخيمات حكومية وتشردت
بعيدا « في قبائل غريبة تشردت بعيدا »
في وطنها الذي اغتصبوه بالآلة
في القفص الذي يحلم فيه الدولار بالمسدس
والمسدس بالدولار
وفالو
التي كانت شيطانية وصغيرة
تحارب البوليس والقوادين في الشوارع
أرتني سكينا هندية كانت تخفيها في جيب سري
في جزمتها الطويلة
وذهبنا في الساعة الثانية ليلا
ننتظر آخر قارب الى الكتراز . انا
والهندية التي اسمها فالو .

دلتا

يتخذ في كل مكان
جميع الاشكال الا شكله الحقيقي
يسير متظاهرا بأنه غيمة من التجاعيد
تصعد مَن فوهة بركان في الصباح
أو أنه
شوكة أكل
تنغرز عموديا في مائدة العالم
أو علامة استفهام طافية الى الابد
فوق كرة الارض متوازنة بفعل معجزة
كنصل ملتو أو كوبرا تصلي
ولكنه ينشغل في الاتجاهات الاربعة ، في نوع من المحاق
لا ترى فيه الا القطط
والعميان بالولادة

ويطلق النار في أحلامه على مسلة حمورابي
التي سيطيح قوانينها عندما يستيقظ في الصباح
ولا يصل المركز (وهو لا يريد أن يصل بسرعة) الا
اذا قرر نهائيا أن

يزوج الجلد بالسكين (1)
يزوج السكين بالمرآة (2)
يزوج المرآة بالعين (3)
يزوج العين بالغيمة (4)
يزوج الغيمة بالفوهة (5)
يزوج الفوهة بالسهم (6)
يزوج السهم بالبرج (7)
يزوج البرج بالولادة (8)
يزوج الولادة بالخلية (9)
يزوج الخلية بالرصاصة (10)
يزوج الرصاصة بالزناد (11)
يزوج الزناد باليد (12)

في نهاية 12 شهرا سيتحول دماغه الى قبضة
حين يعصر بها العالم ، ستجري من بين أصابعها حقيقة مزدوجة الاصل
كنهر له دلتا كاملة

سان فرانسيسكو

سركون بولص

داخـل / خـارج

صلاح فائق / جاد الحاج

استلقـي في كـوخ
أخـاف الافـاعـي
تمر ساعات لا انتبه لمخاوفـي
مجاة اسمع انفجارات بعيدة
وبكـاء عـازف
أتى من قاعة ليس فيها الا مقاعد صامتة
واشبـاح ذكـرى .

كل الكلمات التي خلفت رنينهـا
ولوثت رصيف المصادفة
ألمهـا وأخبـز طـول الليـل
على نـار الانفـاس
ظـل الحكمـة .

انـه المسـاء
يجلس حارس على سـور
يرى مدينته تحترق
ومن جبال قريبـة

تنحدر دمعة كبيرة وراء دمعة .
جاء حامل السلال .
مبضوعا مثل زلزال
تحاملت على الزمن وقصفت كعب الرتابة
صادرت الكلمات الفاعلة فتلون زهوي
قـوس قـزح

المطـر عـادتـه السريـة .

قبـل ان التقيـك
كنت اتخيـل مدنـا مـن فـراء
بـلا اقفـال
بـلا جـدران
بـلا اشـارات
وفي الغسق حين يعبرها طير وحيد
يلقي عليها زهـرة .

لم يكن هنـاك أمـس
كلما جمحَ الحصان
هانت على الصحراء أحلامهـا
من فجوة في الخميرة المرة
يتسلـل شبعـاعنـا
مهم يأتي برعشة المجـرات .

جل يمشي في ساحل
يرى مصائد منصوبة
يرى منارة بعيدة
يقتـرب
يقتـرب
يرى امرأة تلوح من اعلى المنارة
يصعـد
يصعـد
لا يجد غير مرآة مهشمة .

حين كان علي باباً مراهقـا
سلبـت لبـه الاقفـال .
في المسـاء
لدي كل ما احتاجـه :
غزالة تذهب مساء الى اي شرطي
وتتشمم سلاحـه .

في الصبـــاح
اتسكع في مدينة مأمولـة
وابيع دمي لحراس المستشفيات .
كل الاسباب لا تلد كل النتائج
نمتهن طلاء الاشارات المؤدية الى الغابة
وتمويـه الانهـار .
يستطيع الاطفال المهددون بالبلوغ
ان يحلموا خارج ادوات السوق
ضد فض بكارة الموج
احدق في نقاء عيونهم
اتارجح من صنوبرة الشمس
حتى مسالــخ الغربــة .

كنت مقاتلا
امشي ، ليالي طويلة ، في وديان صخرية
لم يكن لي ســلاح
كانت معي احلامــي .

في آخر الــدرب
التقى القطار مع خطيه
دهشته اشعلت زيتون الجوار
اين سجن المهووسين باليوم الثالث ؟
الليلة تمشي مثل حيوان نائم
يلتقي بها فجري يحمل فراشاته ملونة
الى البحـر يذهبــان .

كلما أخفقت في احتواء شجرة الغبطـة
وتجلت رخامة ابجيتي
بدا العالم كرنفــالا
وقناعي يلبسه الراقصون في اللهب .

سفينـة تحمل اجمل النساء
وفي الميناء المقابل حرائق ومذابح

لنــدن ـ 1978

طعـام الميتيـن

محمد عز الدين التازي

صنعوا قفزة رائعة وتعلقوا بأحد فروع تلك الاشجار . هوت أجسامهم الى الارض وهي تشعر بنعومة غريبة . تناثروا بين أرجاء المكان الواسع . احسوا ضغطا ثقيلا على صدورهم . تجمعوا في بؤرة واحدة ونظروا الى عيون بعضهم بمكر وكانت عيونهم تفهم ما يريدون أن يقبلوا عليه هنا أو في مكان آخر . الامر يختلف . هنا يستطيعون في هذا الخلاء أن يلهـو بأجسادهـم وأعضائهم ويلعبوا لعبتهم السرية ، يستطيعون أيضا أن يصطادوا اللقالق من أعالي الاشجار . في مكان آخر ، يمكنهم أن يبدأوا جولتهم على الحوانيت في شوارع المدينة يسطون على معروضاتها الخارجية . ويطلقون سيقانهم للريـح .

ظلوا متحلقين حول بعضهم وعيونهم تتبادل النظر وتختار أي الامور عليها أن تريـد .

الوحل والبقع المائية في كل مكان : المرج الصغير هناك . الصغار يغرقون سراويلهم في الماء العكر الذي تنمو بداخله الطحالب . يصطادون أشياء تشبه سمكات صغيرة بدون صنانير . يدخلون أياديهم في الماء مفتوحـة الاكف والاصابع وهي تتحرك بليونة كأنها تغافل ما سوف تصطاده . ثـم ترتفع الى الاعلى وقد أخرجت حذاء من الكاوتشو ، أو سلسلـة صدئـة أو اخشابا منتفخة بالماء . يضعون كل صيدهم على حافة الترعة المائيـة . يشرب أحدهم بكفيه ، ينحني بوجهه ، يعب من الماء العكر بفمه وينفخ في وجوه أصحابه ، يتضاحكون ، ويركضون خلفه حتى المساحة الفارغة التي تحف بها الاشجار .

رأوا جسما صغيرا مكورا وهو يتحرك ، يحمل الى جواره جسما آخـر مكورا أيضا. الجلباب الرمادي والكيس الاسود المنتفخ. الخطوات تعبر بجانب

المرج . يسحب الرجل ثقله على الارض . كان الكيس منتفخا وهو لا يقـدر على حمله فوق الكتفين . ظلوا ينظرون اليه وهو يقترب . بـدات ملامحـه تتحدد . اسمر . نحيل عضلات الوجه . غائر الاحداق . ينظر الى الارض ولا ينظر الى الاشجار والغيوم . كان ذاهبا الى البيوت الطينية التي يجف على جدرانها روث البهائم ، وتسيح بين دروبها القاذورات ، هناك تغسل النساء الاواني ويتنوط الاطفال ، يسحب كيسه ويمضي كي يبيع بضاعته قبل هبوط الليل . لا حققته عيونهم . دخل وسط الاحراش القصيرة . تململ في مشيته . توقف . حاول أن يحمل الكيس على ظهره . ارخى جسده على ركبته . ادار ظهره الى الكيس ممسكا به من الخلف . اعتمد على ضغط قدميه على الارض ، ومال قليلا نحو الامام ، بحذر شديد حتى لا يسقط ، ويقع عليه الكيس الذي كان صلبا . لم يستطع . حاول مرة اخرى . بدات سيقانه ترتخي ولا تساعده. عاد يسحب الكيس بيديه على الارض . لماذا ملاه الى هذا الحد ؟ كان عليه ان يكتفي بما يقدر على حمله . الزبائن عددهمكثير وهم يتهافتون عليه حتى تنشب بينهم الخصومات وينفذ مبيعه في أقل من الساعة . ايضا كانـت المسافة قريبة ، وقد حصل اليوم على بضاعة وفيرة ، فلماذا لا يشبع بطون الناس ؟ ناوبته الحسرة . احس ضعفا ثقيلا على صدره . لم يفكر في ان يعود بالكيس من حيث اتى . ظل الحزن يمزق قلبه . قال لنفسه : اما ان اكون حفار قبور أو باحثا عن الكنز . لماذا لا أكونهما معا ؟ غيري من يحفر القبور ، ويواريها الدفائن ، وأنا انبشها حتى استخرج الكنز . عاودتـه الفرحة . أخذ يضحك بصوت مرتفع . استدار خلفه خوفا مـن أن يسمعـه احد . لا احد هنا بينهذه الاحراش .

ظلوا يلاحقون خطواته وهو لا يراهـم . ينطـون خفافـا في الهـواء كالعفاريت . يخنقون ضحكاتهم ويلتبسون بالاشجار . يومئون لبعضهـم بالاصابع وحركات الوجوه . اشار احدهم ان يتحلقوا حوله ، وهمسوا في آذان بعضهم :

ـ هذا هو المكان المناسـب .

ـ لنؤجل حتى يقترب من الهضبة .

ـ هنـا أفضـل .

ـ نجهز عليه جميعا . بعضنا يقيد اياديه . والآخر يحمل الكيـس ويهـرب .

ـ نقيده مع شجرة حتى لا يلحق بنـا .

ـ من اين نأتي بالحبـل ؟

ـ لا حاجة الى فلـك .
ـ اتركوا الرجل وتعالوا نصطاد اللقالق .
ـ نجمع بيضها أفضل .
ـ نصعد الشجرة هناك ، ونختبيء وراء العروش ، ثم نمسكها مـن الاجنحة على حين غـرة .
ـ اصعـد وجـرب .
لم يصعد ولم يجرب . نظر اليهم نظرة مغايرة . قال لهم :
ـ تعالوا نجهز على الرجل ، ونـختطف الكيس .
قـال آخـر :
ـ حـرام .
ـ أسكت انت ما زلت صغيرا . انه لا يدفع مالا في بضاعته . يحفر قبورا ويستخرجها ليبيعها لنا بالنقود ، ولا يقبل الدين ، ولا يزيد قطعة صغيرة فوق القطع المنضودة على الارض ، ولا يخفض مـن الثمن الذي طلب . هو لا يعرف الحلال من الحرام .
ـ دعونا نصطاد اللقـالـق .
ـ هيا نعود الى المرج والترعة .

ظلوا يتهامسون ، كانت أصواتهم قد ارتفعت عندما أدركوا أن الرجل قد تجاوزهم وابتعد بين الاحراش القصيرة .

الشمس في مغيبها تماما ، بعد أن اختفت ألوانها العجيبة . ظهرت زرقة خفيفة شفافة تشتد قتامتها مع امتداد الزمن . كان يرتفع مع الهضبة الصغيرة لينحدر الى المكان الذي تعمره بيوت من الطين الاحمـر والزنـك والواح واعمدة الخشب المنخور . دخان حاد أسود يعلو من كل البيوت ثـم يتلاشى . نهيق حمار متقطع . ظل يسحب الكيس وعرقـه يتصبب علـى جبينه وفوديه . تنغرس أصابعه بين ثنايا الثوب الخشن ويسحب بعنف متمسكا به خوف أن يفلت منه وينحدر مع الهضبة الصغيرة ، ويضطر الى الجري خلفه وبذل مجهود آخر ، أو ربما جذبه ايضا فيسقط على بطنه او يتهاوى الى المنـحدر . كلبة تقترب من مكان خطواته ، وقد استفزتها حميـة الرائحة التي كانت تتشممها من الكيس . الكلاب تميز رائحة اللحم من بين جميع الروائح . استدار خلفها وقد أراد أن يرميها بحجرة . رآى جلود أثدائها التي تتمايل حول البطن . أشفق عليها وتركها تمشي بجانب خطواته. نظر الى الكيس بفرحة . فجأة تحولت فرحته حزنا غائما أسود . ماذا لو ضبطوه يبيع بضاعته الى النـاس ؟ سيساق الى السجن . لا يهـم . ولـده

سينوب عنه في نبش القبور واستخراج الكنز حتى يعول الاولاد الآخرين . كان لا يقبل منه مساعدة حتى لا يقبض عليهما معا في وقت واحد . لا ضرر في أن يتناوبا على السجن . لمست يده العظام الصلبة داخل الكيس . فكر في المرة القادمة في ان يتوقف بين الاحراش ويهبر اللحم ويترك العظام للكلاب ، بذلك يرتفع الثمن ، ويخف عليه الثقل .

عند ما أطل عليهم يجر كيسه وخطواته ، أخرجوا قطعهم النقدية وتجمعوا حواليه . تنحى جانب شجرة سنديان تلتصق بصف البيوت . فتح فوهة الكيس . أخذ يخرج قطع اللحم ويوزعها على الأرض . لم يكن يستعمل ميزانا . يبيع بالمعاينة . هذه القطعة بثلاثين ، والاخرى بسبعين .. حسب الحجم . القطع اللحمية متربة ولا بد من غسلها جيدا قبل الطبخ .. هكذا كان ينصحهم باستمرار . التراب تراب الارض .. وأنتم تحبون كل شيء لـه علاقة بالارض ، كلوا من رزقها ولا تخافوا أي شيء ، ما تدفعونه لي من نقود هو رزق أولادي أيضا ، هم كذلك يأكلون من هذه اللحوم . قطعة واحـدة وأنتهي . من يأخذ ؟ غدا سآتي اليكم في مثل هذا الوقت . من يأخذ هذه القطعة الباقية ؟ يحملها أحدهم ويلقي بقطع نقدية على الارض . يدخلون بيوتهم . يطوي الرجل كيسه ثم يضعه تحت أبطه . يعد النقود ويمضي . يتسلـق الهضبة الصغيرة . يحترس من أن تغوص أقدامه في الارض الطينية اللينة . يضع أقدامه على بعض الاحجار وهو يخطو . حجرة . حجرة . حجرة ... رفع رسه الى بعض الاشجار ، رآى ثمارها الجافة المعلقة ، وأغصانها العارية المتشابكة التي تشكل في الظلام هالة سوداء تشبه شعر امرأة . أحس فرحة بوجوده بين الاشجار ، وحيدا ، في طريق عودته الى بيته الطيني في الجهـة الشمالية وراء المرج . كان يحاول ان يتلمس طريقه قبل أن تتحول الزرقة السماوية الى ليل داكن يحجب كل شيء .

في الصباح ، سوف يقف على بعد مسافة من باب المجزرة ، يوحي للناس بانه يفعل شيئا ما ، ينتظر أحدا ، يتبول خلف السور القصيـر ، يشتري المصارين من احد الجزارين ، أي شيء آخر ، وعينه على البيطري . سيارته هناك . بعد قليل يخرج ليعود الى المركز ، وبعد ذلك بفترة ، سوف يحملون الذبائح المريضة ليواروها التراب . في ذلك الوقت ، يتعقب الخطى ليعاين مكان الدفن ، ثم يعود في وقت آخر لينبش القبور ويضع اللحوم في الكيس ليذهب بها الى الاهالي .

فبـرايـر 79

من تراثنـــا الحـــديث

اصــول أسبــاب الرقــي الحقيقــي (1917)

احمد بن محمد الصبيحي

في اطار نشرنا لنصوص من التراث المغربي الحديث ، والكشف عن جوانب دالة او غامضة من تاريخنا الادبي والفكري القريب ، نقدم هذا النص الذي يكاد يكون مجهولا الا من طرف قليل من المهتمين ، ورغم كل ما يمكن ان يؤاخذ به هذا النص ، لا نجد مسوغا معقولا يبرر اهماله الى هذا الحد ، وتركه دون نقاش او درس ، وعدم اعادة نشره منذ اكثر من ستين سنة .

حقا ان البورجوازية ، بكل فصائلها ، قد قصرت في القيام بمهامها الثقافية ، واكتفت بصياغة تاريخها بكيفية تلائم اهدافها الدعائية والمصلحية . والا فما هو العائق الذي حال دون العمل على نشر الاعمال الكاملة لاقطاب الحركة الوطنية (علال الفاسي ، محمد بن الحسن الوزاني ، الخ ...) مثلا ؟ ولم يهتم اولئك الذين ينازعونها الواجهة الثقافية باكثر من الرد والسجال الفارغ والتقليص . وهكذا ، وفي جو من التواطؤ الجماعي على اقبار التاريخ الفعلي ، والتنكيل به ومسخه ، تحققت مقاصد ومشاريع الايديولوجية الاستعمارية والاقطاعية في الميدان ، ويبقى الامل معلقا على المجهود التي يبذلها الدارسون الشبان والجادون والذين ادوا ضريبة هذه القطيعة .

ان رسالة احمد بن محمد الصبيحي ، تلقي الضوء الساطع على نوعية تفكير احد الرواد الاوائل الذين اشاعوا الافكار والبرامج « التحديثية » والاصلاحية ، والتي ستستند عليها وتنميها الحركة الوطنية منذ مستهل الثلاثينات . وهي من ناحية اخرى تغير التصور المألوف عن الفترة التي انتجتها ، والتي تمتد من نهاية احتلال المدن الكبرى وجل السهول حتى انتقال المواجهة بعيدا الى تافلة والاطلس واندلاع الثورة في الشمال . وغالبا ما تعتبر هذه الفترة « غامضة » او « هادئة » في نظر التاريخ الانتقائي القائم على القفزات الانقطاعية لا على الاستمرار . ولكنها ، في الواقع ، مرحلة الفكرة الوطنية ، فضلا على انها فترة انتشار التيار السلفي على يد ابي شعيب الدكالي في الرباط ومحمد بن العربي العلوي في فاس وتلامذتهما في المدينتين على الخصوص .

ان المصادر المنشورة (الادب العربي في المغرب الاقصى لمحمد بن عباس القباج ، و « من اعلام الفكر المعاصر بالعدوتين : الرباط وسلا » ـ ج 2 ـ لعبد الله الجراري) لا تسعفنا بشيء ذي اهمية عن شخصية المؤلف، وتبدو المصادر الشفوية ـ التي اتصلنا بها ـ ضنينة ، واخرى فقيرة الى حد ما . وهكذا تنضاف شخصية اخرى الى سلسلة الشخصيات « المجهولة » او « الغامضة » والتي لعبت ادوارا مهمة من نهاية القرن التاسع عشر حتى عشرينات هذا القرن . لا بد من العمل فالموت يتهدد اخر من عرفهم او عاصرهم.

ولد احمد بن محمد الصبيحي بسلا سنة 1300 هـ. يتم اباه صغيرا ، فرعاه الحاج الطيب الصبيحي ، وبعد دراسة تقليدية مكثفة بسلا ارسله مع ابنه محمد الى القرويين حوالي سنة 1902 . تخرج على يد كبار العلماء في تلك الفترة مثل « مفخرة القرويين » احمد بن الخياط ومحمد كنون ومحمد

التادري ، واتقن القراءات حتى عد من ابرز القراء . تولى الحسبة في سلا 1914 ـ 1918 ثم نظارة الاحباس بأسفي ، وعمل في الوزارة ثم عين رئيسا لاحباس الحرمين بمكناس . وعاد من جديد الى سلا كناظر للاحباس . حج في الرابعة والثلاثين من عمره . وزار الجزائر وتونس ومصر والحجاز وفلسطين والشام وفرنسا وبلجيكا والاندلس وربما زار صقلية . وحوالي سنة 1934 عاد الى مصر لاكمال بحثه في اللهجات العامية .

ومن الراجح انه كان يمثل الذهنية المستنيرة والمتحررة التي تعتمد العقل وتحكيم التجربة والتي امتاز بها اقرباؤه ، وخير مثال على ذلك مواقف الحاج محمد الصبيحي في نقاشاته مع بعض فقهاء فاس (والحاج محمد هذا هو الذي حاول الاصلاح بين علال الفاسي ومحمد بن الحسن الوزاني بعد انقسام الكتلة) . فهل كان ذلك استمرارا لتيار « جماعة لسان المغرب » ؟ وهنا لا بد من الاشارة الى تأثير شخصية متنورة كانت على علاقة متينة بالعائلة الصبيحية : انه علي زنيبر الذي كان تاجرا في فاس ، ثم استقر في مصر مدة ابان حكم عبد العزيز ، اطلع اثناءها على فكر النهضة ومظاهرها ، وكان شديد الاهتمام بما يجري حوله ، مدمنا لقراءة الصحف والمجلات والكتب المشرقية ، سواء في فاس او مصر او في طنجة حيث تتبع نشاط القنصليات والسفارات الاجنبية بها ، وكان يعبر عن همومه في مراسلاته مع الحاج الطيب الصبيحي . وهو الذي وضع الدستور الاول الموجود بخطه في المكتبة الصبيحية بسلا . وعلي زنيبر هذا هو الذي نصح عبد الحفيظ ـ عند ما عزم على امضاء عقد الحماية بأن يستعيض عن الفرنسيين بالانجليز

وهكذا يبدو لنا ان المؤلف استمرار لتيار فكري معين وقناة تربط بينه وبين المرحلة التي ستبدأ في نهاية العشرينات .

ان مؤلفات احمد بن محمد الصبيحي تشذ عن اطار وروح الدراسة التقليدية التي تلقاها . فنجده يؤلف عن اللهجات العامية ، وامثال العجائز بسلا ، ويدرس عادات اهل المغرب ، وفي التاريخ يهتم بمنطقة اسفي وعبدة « باكورة الزبدة في تاريخ اسفي وعبدة » وهو امر له دلالة عميقة اذا ما قورن بالاهتمامات العلمية التي ركز عليها جيله ، وبالجو المعرفي الطاغي في تلك الفتـرة .

ان تأليف الرسائل الداعية الى اصلاح وتطوير المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية ـ او كلا على حدة ـ تقليد عريق منذ ابن المقفع في « رسالة الصحابة » مرورا بالماوردي ، حتى مداخلات الفقهاء المغاربة في نهاية القرن الفارط واجوبتهم ، مثل (المغيلي) ومحمد بن جعفر الكتاني وغيرهما ، الا ان المثير للتأمل هو ان يعمد الصبيحي الى التأكيد على ان رسالته « رؤيا » مباشرة بعد العنوان . ونحن نعرف ان « الرؤيا الصالحة » درجة من درجات النبوة اي انها الهام علوي يصير فيه الانسان وسيطا ، وعلى البشر تقبل هذا الالهام . وهذه ذريعة كافية لصد هجومات المتزمتين والمتأولين لدعوته . والصيغة الرؤيوية نجدها شائعة ، في نفس الفترة ، لدى المفكرين المصلحين في الاقطار العربية التي كان القمع والاضطهاد فيها على اشدهما كالعراق مثلا .

هذه مجرد اشارات لا تغني بأي حال من الاحوال عن الدراسة الجادة المتأنية لهذه الرسالة ، وما شابهها من المؤلفات ، فالبحث العلمي وحده هو الكفيل باضاءة الجوانب الغامضة من تاريخنا وسد الهوة الحاصلة بيننا وبينه.

محمد البكري

أصول أسباب الرقي الحقيقي

وهي رسالة الى أهل المغرب الاقصى ، في نصيحتهم بالاخذ بالاسباب الصحيحة للوصول الى بحبوحة المجد الشامخ والشرف الاقصى . مبنية على رؤيا رآها المؤلف الفقير الى رحمة ربه أحمد بن محمد الصبيحي لطف الله به .

رأيت رؤيا ثم عبرتها وكنت للاحلام عبارا (1)

باسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين . أما بعد فيقول أحمد بن محمد الصبيحي السلاوي لطف الله به والمسلمين آمين :

رأيتني في المنام ليلة يوم من الايام وهي ليلة يوم الاربعاء المبارك التاسع عشر من جمادى الثانية عام خمسة وثلاثين وثلاثمائة وألف وأنا مشتغل بتحرير رسالة الى اخواني أهل المغرب الاقصى أشرح لهم فيها :

أصول أسباب الرقي الحقيقي

التي ان تمسكوا بها أوصلتهم الى بحبوحة المجد الشامخ والشرف الاقصى مبوبا لهاأبوابا بابا ، ومبينا لها سببا سببا ، مبتدئا بباب الدين ، فباب العلم فغيره ، فغيره . مستحضرا في ذلك المنام من المقالات والدلالات ما لا يحضر اليقظ في فكره .

فأصبحت من لذة ذلك الحلم الجميل في نشاط وارتياح عازما ان أصدق في اليقظة ما رايته في عالم الارواح جاعلا العمل في ذلك من جملة اعمال الاحتساب حيث كان له اليها انتساب اي انتساب .

فلم أشعر في صبيحة ذلك اليوم نفسه ، وأنا بالمحكمة والاشغال ذي متراكمة ، الا وانا أسود في ذلك رقا قائلا لعل ربي أراد ان يجعلها حقا .

وحيث كان الوقت كما أشرنا اليه معمورا . والنهي عن التكلف (I) ثابتا في السنة مذكورا ، فقد أردت ان أرسل القلم في نصيحة اخواني بلا تكلف غير ناقل من الانتقال الا ما دعا اليه التوفق . **فأقول** وعلى الله المأمول :

الـــديـــن

لا أريد أن أتكلم على دين الاسلام من حيث حقانيته على غيره ، وانه الدين الذي ارتضاه الله لعباده ، فذلك ما قد بسط الائمة أدلته في كتب التوحيد

ولكن أريد أن اتكلم عليه من حيث ملاءمته التامة لقواعد الرقي الحقيقي واصول المدنية الصحيحة فاقول :

ليهنا أهل المغرب الاقصى انهم على دين اعترف عظماء الفلاسفة من غير اهله فضلا عن أهله بانه الدين الوحيد الملائم لاصول المدنية الصحيحة والجامع لقواعد الانسانية والخصال المليحة ، والقابل بصلاحية أصوله للانطباق على مشارب أهل كل جيل ممتازا بذلك كتابه القرآن على غيره من الكتب كالتوراة والانجيـــل .

قال **الدكتور شبلي الشميل** على شدة ريبه في الاديان :

« ان في القرآن أصولا اجتماعية عامة ، وفيها مـن المرونة مـا يجعلهـا صالحة للأخذ بها في كل زمان ومكان حتى في أمر النساء فانه كلفهن بأن يكن (2) محجوبات من الريب والفواحش ، وأوجب على الرجل ان يتزوج زوجة واحدة (3) عند عدم امكان العدل ؛ وان القرآن فتح أمام البشر أبواب العمل للدنيا والآخرة، ولترقية الروح والجسد بعد أن أوصد غيره من الاديان تلك الابواب ، فقصر وظيفة البشرية على الزهد والتخلي عن هذا العالم الفاني . »

وقال **المسيو هانوتو** وزير خارجية فرنسا سابقا واحـد فلاسفتهـا المشهورين في مقالته عن (الاسلام والمسلمين) لما تكلم على رسـوخ قـدم الاسلام في المستعمرات الفرنساوية :

« ليس الاسلام بيننا فقط، بل هو خارج عنا أيضا. قريب منا في مراكش تلك البلاد الخفية الاسرار التي يشبه وجودها الحاضر مقدور الابد في الغموض والاشتباه قريب منا في طرابلس الغرب التي تتم بها المواصلات الاخيرة بين مركز الاسلام في البحر الابيض المتوسط وبين الطوائف الاسلامية في باطـن القارة الافريقية ، قريب منا في مصر حيث تصادمـه الدولـة البريطانيـة مصادمتها اياه في الاقطار الهندية . وهو موجود وشائع في آسيا حيث لا يزال قائما في بيت المقدس وناشرا أعلامه على مهد الانسانية . ويحسب انصاره وأشياعه في قارات الارض القديمة بالملايين ، وقد انبعثت شعبة منه في بلاد الصين فانتشر فيها انتشارا هائلا حتى ذهب البعض الى القول بان العشرين مليونا مسلما الموجودين في الصين لا يلبثون ان يصيروا مائة مليون فيقوم الدعاء لله مقام الدعاء لساكيا مونى .

وليس هذا بالامر الغريب فانه لا يوجد مكان على سطـح المعمـورة الا واجتاز الاسلام فيه حدوده منتشرا في الآفــاق .

فهو الدين الوحيد الذي أمكن اعتناق الناس له زمرا ، وافواجا ، وهو الدين الوحيد الذي تفوق شدة الميل الى التدين به كل ميل الى اعتناق أي دين سواه .

ففي البقاع الافريقية ترى المرابطين وقد افرضوا على ابدانهم الحلل البيضاء يحملون الى الوثنيين من العبيد العارية أجسامهم من كل شعار قواعد الحياة ومبادي، السلوك في هذه الدنيا . كما أن أمثالهم في القارات الآسيوية ينشرون بين الشعوب الصفر الالوان قواعد الدين الاسلامي .

ثم هو، اي هذا الدين، قائم الدعائم، ثابت الاركان في اوروبا عينها : في الاستانة العلية حيث عجزت الشعوب المسيحية عن استئصال جرثومته من هذا الركن المنيع الذي يحكم منه على البحار الشرقية ، ويفصل الدول الغربية عن بعضها شطرين .

في باحات قصر يلدز ترى العلماء والدراويش وقد تدثروا بثياب الصوف وتعمموا بالعمائم الكبيرة جالسين على الارائك بجانب سفراء الدول . هم هناك يمثلون في الخاطر أشخاص ألف ليلة وليلة، لا يتحركون من مقاعدهم، ينبسون بكلمات تطابق تحريك أيديهم حبات السبح منتظرين مجيء دورهم في المقابلات لفرض طلب او توجيه لوم .

وكل المسلمين، من مقيم في الاستانة أو في مراكش، في أرجاء آسيا او أصقاع افريقية من بدو كانوا أو حضر واقفين في أماكنهم او سارين مع القوافل يركعون مع الراكعين اذا أزفت الصلاة يتوضئون أو يتيممون بالتراب مولين وجوههم شطر الكعبة .

وسواء منهم الذين يلبسون الثياب الواسعة أو يتزينون بالسترة الاسلامبولية ، والذين يلبسون الطربوش أو العمائم على رؤوسهم، والذين يضعون السيوف واليقطان في نطاقهم ، أو يتلقون العلوم في مدرسة برلين الجامعة أو يدرسون علوم السياسة في باريس ، فانهم يممون وجوههم شطر مكان واحد : هي الارض المقدسة، هي الارض التي تكتنفها الصحراء، هي الارض التي عاش فيها محمد ، هي الارض التي تتضمن جسمه المبارك في قبر لا يجسر أحد للوصول اليه الا وهو مغطى الرأس حياء وهيبة ، هي الأرض التي جاء منها الآباء ويعود اليها الابناء بحركات مستمرة، هي الحج الابدي لبيت الله الحرام ، وجميع المسلمين عن بكرة أبيهم يرنون بطرفهم الى هذا المكان المقدس ، ويمدون اليه أعناقهم ولا يجدون لذة في الحياة الا بامل العودة اليه، ومن مات منهم ولم يكن أدى فريضة الحج مات على أسف وحسرة .

وخلاصة القول ان جميع المسلمين على سطح المعمورة تجمعهم رابطة واحدة بها يدبرون أعمالهم ، ويوجهون أفكارهم الى الوجهة التي يبتغونها .

وهذه الرابطة تشبه السبب المتين الذي تتصل به اشياء تتحرك بحركته ، وتسكن بسكونه ، بل هي القطب الذي تنتهي اليه قوة المغناطيسية.

ومتى اقتربوا من الكعبة ، من البيت الحرام من بئر زمزم الذي ينبع

منه الماء المقدس من الحجر الاسود المحاط باطار من فضة ، من الركن الذي يقولون انه سرة العالم وحققوا بانفسهم أمنيتهم العزيزة التي استحثتهم على مبارحة بلادهم في أقصى مدى من العالم للفوز بجوار الخالق في بيته الحرام ، اشتعلت جذوة الحمية الدينية في أفئدتهم فتهافتوا على أداء الصلاة صفوفا ، وتقدمهم الامام مستفتحا العبادة بقوله : باسم الله ... فيعم السكون والسكوت وينشران اجنحتهما على عشرات الالوف من المصلين في تلك الصفوف ، ويملأ الخشوع قلوبهم ثم يقولون بصوت واحد : الله اكبر ، ثم تعنو جباههم بعد ذلك قائلين : الله اكبر، بصوت خاشع بمثل معنى العبادة » انتهى منها ونقلته بطوله لنفاسته .

وقال المسيو اسحاق طيلر الانجليزي وهو قس شهير ورئيس في كنيسة :

« ان الاسلام يمتد في افريقيا ومعه تسير الفضائل حيث سار فالكرم والعفاف والنجدة من آثاره والشجاعة والاقدام من أنصاره » وقال جورجي أفندي زيدان الاختصاصي بين المسيحيين في اللغة العربية :

« ان مظاهر المسلمين هي التي تحتمل النقد وهي التى يحسن أن يؤاخذ بجرائرها ، اما القرآن نفسه فليس فيه ما يؤاخذ عليه ، ولا يوجد بين آياته تناقض حقيقي . »

وقال فولتير الشهير في مقالته التي عنوانها « القرآن » الواردة في كتابه « القاموس الفلسفي » :

« لقد نسبنا الى القرآن كثيرا من السخافات وهو في الحقيقة خلو منها ، ولكن كهنتنا كتبوا كتبا كثيرة في ذم الاتراك ، واتفق ان كان الاتراك مسلمين ، فاصيب الاسلام على حساب غيره . »

وما أحسن ما كتب به بعض فضلاء الجزائر الى بعض اخوانه بتونس تحت عنوان : « **الاسلام هو الاشتراكية الصحيحة** » حسبما نشرته جريدة (المؤيد) المصرية في عددها الصادر بتاريخ 6 ذي القعدة عام 1326 ــ وهو قوله بعد الديباجة :

« وبما أن مبدأكم النزوع الى الاشراكية طبعا فلا يحزنك قولي هذا وتظنه انتقادا مرا كلا ، وكثير من المسلمين الشرقيين المتنورين مثلكم ومنهم اعاظم ، ومنهم دون ذلك ، وكلهم يرون ما ترون فانتم احرار في احساساتكم الشريفة واعتقاداتكم المحترمة ، الا انه لما كان ديننا القويم الاسلام هو الاشتراكية الصحيحة ، احببت ان اكتب لكم شيئا قليلا من ذلك بالايجاز فتدبروه جيدا فاقول :

« ان الاسلام قد جاء بالاشتراكية منذ ثلاثة عشر قرنا، كما جاء بتحريم

الخمر ، وجواز الطلاق الذين أخذت أوروبا اليوم تقنن لهما القوانين ، ويستحسنون تحريم الخمر وتحليل الطلاق ولكن طريق الاسلام في الاشتراكية على خلاف طريق اشتراكية اوربا اليوم .

وطريق هؤلاء صعب جدا يكاد يكون محالا . ولقائل ان يقول انهم جاءوا البيت من غير بابه ، أو هم ارادوا ان يعلو الشجرة من أعلاها حتى صاروا وقوفا حيارى ولبثوا مدة مديدة وهم يحاولون الحصول على مرادهم فلم يمكنهم .

وذلك من حيث أن عملهم غير تدريجي اذ جاءوا مهاجمين يطلبون ذوى الاملاك والاموال المقاسمة كانهم اخوة، والمال شقيق النفس، وكان مبداهم صعبا جدا كتكليف ما لا يطاق .

نعم لان المقاسمة في النفس من اصعب ما يكون وهي من درجات الكمال النهائي الذي لا درجة بعده . وطهارة كاملة لا محالة ، وزكاة للنفس لا زكاة اعظم منها ، وأخوة لا آخوة اكثر منها .

ولكن يلزم لتلك الطهارة، التي هي تحلية ، ان تتقدمها أمور كثيرة تعد تخلية .

وهذا معنى قولنا ارادوا أن يعلوا الشجرة من اعلاها لا من اسفلها فصادفوا صخرة عظيمة في مسلكهم الضيق .

اما الاسلام فانه قد أتى البيت من بابه على وجه التخلية والتحلية ، وطلب على سنة التدريج شيئا فشيئا. وقد حكى عن بعض الادباء انه طلب في مكافاته من أحد خلفاء بني العباس كلبا فازدرته أعين الحاضرين وظنوه سفيها او مجنونا ولم يكن كذلك . وانما قصد التدريج حتى خرج من مجلس الخليفة بفرس وجارية وضيعة .

فأول ما طلب الشارع الاسلام. والاسلام بمعنى السلامة والاستسلام للخالق الواحد القهار ، وهو من أسهل وأخف ما يكون على النفس البشرية، ما دامت على فطرتها لان من الفطرة التي فطر الله الناس عليها الافتقار الى موجد والى مخصص والى ملجأ .

وزد على هذا ان الاسلام لم يكلف شيئا في مقابلة ما طلبه، بل هو مجانا، حتى اجر الرسالة . ثم وعد من آمن أن يؤتيه اجره « وان تومنوا وتتقوا يوتيكم أجوركم ولا يسالكم أموالكم » . فتامل الباب الذي طرقه الاسلام اولا .

ثم بعد أن حبب اليهم الايمان وكره اليهم الكفر والفسوق والعصيان ونهاهم عن البغي والرياء والكبر، وعن العدوان والظنون الفاسدة والفخفخة الفارغة والتجسس والغيبة، نبهنا تعالى اننا سواء في حقيقة الانسانية بأنه خلقنا من نفس واحدة من ذكر وأنثى، وجعلنا شعوبا وقبائل للتعارف والتآلف

لا للتخالف . وهو بمثابة التقسيم اليوم في المدن العظام كلندرة وباريز ، قسم كذا وقسم كذا ، ليسهل التناول والتعارف . وهو نظام فقط ، اذ لا مزية لاهل قسم كذا على قسم كذا لا للتفاخر والتنافر كقولهم هذا عربي فاضل وذلك عجمي مفضول أو العكس .

وقد نهى عنه الاسلام كتابا وسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : « ان أكرمكم عند الله اتقاكم » ، واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام : « ليس لعربي على عجمي فضل الا بالتقوى » .

وبعد هذه التخلية كلها أراد الشارع ان يلبسنا لباس التقوى والمساواة، فاوردنا الي الاشتراكية من غير شعور منا فرضيناها بفرح وسرور ، فقال : « انما المومنون اخوة » .

فانت تعلم أيها الاخ الوطني ما يترتب على الاخوة من المقاسمة ، وغير ذلك من الحقوق والواجبات .

وتضمن هذا الذي ذكرناه كله، عدة ءايات في سورة الحجرات ، أي جاء صريحا من الله تعالى ، فقال عز من قائل : « واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون. فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم ، وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي بغت ، حتى تفيء الى أمر الله ، فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين. انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون . يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرا منهن ، ولا تلمزوا أنفسكم، ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ومن لم يتب فاولئك هم الظالمون ، يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ، ان بعض الظن اثم ، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ، أيحب أحدكم ان ياكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله ان الله تواب رحيم ، يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . ان اكرمكم عند الله اتقاكم . إن الله عليم خبير » .

وقد قيل عن السلف : القرض انه لم يكن في صدر الاسلام، بل كان العطاء فقط مع تحريم الربا وتشديد العقوبة على آكله وشاهده وكاتبه ، ومع فرضية الزكاة، فتمت التخلية والتحلية، فصار كل مسلم مع اخوانه المسلمين على حد ما ذكر **الشيخ خليل** صاحب المختصر في الفقه المالكي ، في باب الفرائض عن الجد مع الاخوة ، فقال : « وله مع الاخوة الاشقاء والاخوات أو الاب الخير من الثلث أو المقاسمة .

فليقل لي الآن من مال الى الاشتراكية من المسلمين : اي الاشتراكيتين أصوب ، وأي الحزبين احظى وأنجب ؟ لحزب اسس على التقوى من أول يوم احق ان تتبعوه وتعملوا عملا لبيان وحيه وتسألوا عن اسراره ومواضيعه وثمراته وحدوده وغاياته فتجدوا أن كل الصيد في جوف الفرا ، ولانه قد أسس على تقوى من الله ورضوان ، وهو خير من جميع ما أسسه العبد كائنا من كان .

هذا ولا يتبادر اني اسيء الظن بالاشتراكيين، كلا، بل كل قصدي الفات كثير من الشبان المسلمين المتفرنجين ، وتذكيرهم والذكرى تنفع المومنين، والا فانالاشتراكية من أخلص ما أنتجته اوربا من العمل في سبيل مواساة الانسانية ، ولا ينكر فضلهم الا من لا يسمع ولا يبصر ، ولا يعرف من الحق شيئا ، وان قصدهم مواساة الانسانية لمبرور ، وسعيهم لمشكور ، ولو لم يكن من الخصال المحمودة لرجال الاشتراكية وحزبهم ذى مبدأ المساواة بمعناها الحقيقي سوى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبغض الخيلاء والكبر ، والسفسطة والجور والبغي والرياء والحسد والبغض وانكار الربا والاحتكار والشح والتبذير والبخل والتعدى على الغير ، وحب الفقراء والمساكين من بني الانسان من غير مراعاة جنسية ووطنية ، لكفى ذلك ان يحمدوا به ، ويشكروا عليه . » انتهى الغرض منه .

فشدوا اخواني يد الضنين على دينكم القويم فهو لخيري الدنيا والآخرة الصراط المستقيم ، ولتعلموا ان عيبنا الكبير معشر المسلمين هو أخذنا بالقشور منه دون اللباب وعدم نفوذنا للمرامي السامية عند اولى الالباب ، واهمالنا للعمل بكتابه ، وغرر حكمه وآدابه .

ولقد كان م نالواجب على علمائنا الاعتناء بشرح فلسفة الدين وتبيين حكمه واسراره للعامة أتم تبيين : في دروس ليلية على الخصوص ولا سيما في التفسير والحديث . حتى تتنور الافكار ويتميز للعوام الطيب من الخبيث، ويدعونا من بدع ومنكرات يرتكبونها (على) مرأى ومسمع من علماء الاسلام وحاملي شريعته عليه الصلاة والسلام . فيظنها الارباويون من الدين وليست منه في شيء فيعيبوننا بها ، والحق معهم ، ويعيبون ديننا من اجلها والعذر لهم ، فتهشيم الراس مثلا ما أنزل الله به من سلطان ، واكل الدم المسفوح حرام بنص القرآن. وأمثال ما أشرنا اليه كثيرة لا نطيل بها، يستند فاعلوها الى صدورها من بعض أرباب الفضل والصلاح، وما دروا انها صدرت منهم عند غلبة حال عليهم غابوا فيها عن الشعور ، وكانوا وحدهم معذورين في ذلك الصدور .

ولم لم يقتدوا بهم فيما كانوا عليه من المحافظة التامة على اداء

الصلوات مثلا في أوقاتها ، والرباء بالنفس عن سفاسف الامور ، والجنوح بها الى معاليها ، مع ان هذا هو الذي ينبغي الاقتداء به ، اذ هو الذي نبهت عليه الشريعة أي تنبيه .

واننا لا نرى وسيلة الطف وانجع في ردع العامة عن ذلك، من اعتناء قا دة الافكار من مدرسين وخطباء ووعاظ وكتاب بشرح حقائق الديانــة للعامــة ، ونزاهتها عن كل ما يقدح في المروءة وينافي مكارم الاخلاق ومحاسن الآداب على النمط البديع الذي عليه شيخ الجماعة، ووزير المعارف الجليلة، سيدي أبو شعيب في تدريسه حتى تتكيف النفوس بذلك فترتدع من نفسها ، وترجع للطيف حسها ، وبالله التوفيق ، والهداية الى سواء الطريق .

الـــعـــلـــم

هو العلم ، لا شيء كالعلم تراوده   لقد فاز باغيه وانجح قاصده (4)

فضائل العلم أشهر من نار على علم ، والوارد فيه من الكتاب والسنة وأقوال الحكماء لا يحيط به القلم ، ويكفي منه قوله تعالى في كتابه المكنون : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون . »

ثم هو أجناس : **أحدها** : العلم الشرعي وتحته أقسام : التفسيـر ، والحديث ، والتوحيد ، والفقه ، والتصوف . **وثانيها** العلم الآلي ، وتحتـه أقسام علوم العربية الاثنا عشر المجموعة في قول الشيخ حسن العطار :

نحو وصرف وعروض وبعده لغة   ثم اشتقاق وقرض الشعر، انشاء
ثم المعاني، بيان الخط، قافية   تاريخ هذا لعلم العرب احصـاء

وأصول الفقه، واصطلاح الحديث، وعلم القراءات، وغير ذلك، **وثالثها** العلم الالهي وهو علم الفلسفة الاولى المقصود بها تكميل النفس الناطقة ، والاطلاع على حقائق الاشياء بقدر الطاقة البشرية ، ومنه المنطق الخاص الذي جعل آلة للتوحيد وغيره . .

ورابعها : العلم الطبيعي وتحته اقسام : الطب، التشريح، البيطـرة، والفلاحة ، والاحكام النجومية، والفراسة الحكمية . وغير ذلك ...

وخامسها : العلم الرياضي وتحته أقسام : العدد والهندسة والهيئـة والموسيقـى .

وسادسها : العلم الاستعماري، وتحته أقسام: الجغرافية بأقسامها الخمسة التي يرجع غالبها الى علوم سابقة ، وعلم الحقوق الذي يرجع الى التاريخ وحفظ المعاهدات وشرائع الامم وغير ذلك .

وللعلوم تقسيمات أخرى لا نطيل بها ، كما أن عدة علوم قديمة قـد

فرعت وجعلت أقساما كالعدد فمنه الجبر ، والمقابلة وغيرهما ، وكما ان عدة حرف وصنائع كالتجارة والملاحة وأمور رياضية كالرماية وبقية الفنون العسكرية قد اعتنى بها المهرة فيها وجعلوا لها قواعد منضبطة وأصولا جارية بما صيرها من قبيل العلوم .

ولا غرض لنا فيهذه العجالة بشرح ذلك كله وانما غرضنا هنا الفات انظار اخواننا المغاربة .

أولا : الى تقصيرنا في كثير من العلوم ، كالتفسير الذي هو كلام الله الذي هو الاصل الاصيل لديننا الحنيف ، والحديث الذي هو كلام خير خلق الله الجامع لجوامع الكلم ونوافع الحكم .

وثانيا الى اهمالنا لكثير منها : كالطب الذي هو علم الابدان والمحتاج اليه في كل الازمان ، وبقية العلوم الطبيعية والرياضية الا النادر مع أنها جميعها قد اعتنى بها علماء الاسلام وألفوا فيها التآليف البديعة، في نفسها وباعتبار وقتها .

قلت في نفسها وباعتبار وقتها لان بعض العلوم السابقة كالطبيعية والرياضية والاستعمارية قد مهر فيه الاورباويون مهارة عجيبة وتفننوا في تحقيقه وتنقيحه تفننا صير ما تقدم فيه لاسلافنا السابقين في طي الاهمال .

ولكن اللوم ليس عليهم في بذلهم مجهودهم بل هم مشكورون أتم الشكر فيه منا ومن الاورباويين أنفسهم الذين يعتبرونهم اساتذة لهم في كثير منه. وانما اللوم، كل اللوم، علينا معشر خلفهم الذين لم نبال بهم مبالاتهم، فنبني على ما أسسوه وننقحه التنقيح الذي عندنا من وسائله ما لم يكن عندهم .

فلنقبل معشر المغاربة على تعلم سائر العلوم . وليكن لنا في كل واحد منها مقام معلوم ، ولنتبع علومنا الشرعية بتلك العلوم الاخرى المرعية ، ولنكفر سيئة تقصيرنا السابق في حقها بذلك ، ولنكرع من حياضها الدافقة في أقرب المسالك ، فيها سادت الامم وصارت اليوم في الطريق المدني الاقوم.

ولا التفات الى طعن بعض الطاعنين في بعضها. فان العلوم من حيث هي علوم ، لا يمكن أن ينالها الذم بحال . ولما تكلم العلامة **اليوسي** في قانونه على العلوم الفلسفية وذكر منها العلم الالهي والمنطق والحساب والهندسة والسحر أيضا قال :

« ولا بأس بجميعها فنحن لا نلتفت الى منيحرم علم شيء منها ، فان العلم في نفسه هو غذاء العقل ونزهة الروح وصفة الكمال وانما تختلف ثمراته في الشرف حسب الموضوع والغاية. وتختلف الاحكام بحسب النية، حتى ان علم السحر الذي يحرم استعماله باجماع لو تعلمه أحد ليوذي به معصوم الدم

كان تعلمه حراما كعمله، ولو تعلمه بمجرد ان يعرفه، فيميز بينه وبين المعجزة مع ما تقدم من الفوائد كان تعلمه جائزا أو واجبا كما مر . وعلم الادب الذي هو جائز باجماع لو تعلمه أحد لقصد أن ينبغ في الشعر ليهجو من لا يجوز هجوه أو يمدح من لا يجوز مدحه كان تعلمه حراما في حقه. وانما الاعمال بالنيات » .

ولا يتوهم من الحض السابق على تعلم تلك العلوم الطبيعية والرياضية ان الغرض أن تكون هي كل قصد الطالب وأهم قصده بل ان تكون تابعة للعلوم الشرعية التي هي الاساس الاول، والاصل الاصيل الذي عليه للمسلمين المعول. كما لا يتوهم من ذلك انني ارى ادخال تلك العلوم حتى جامعة القرويين. بل انني أرى كما يرى الخيرون من العلماء والرؤساء أن تحفظ حالة القرويين التي عهدت عليها منذ قرون، مع ادخال التنظيمات التي ساشير الى بعضها، بشرط ان لا تمس جوهر الحالة المذكورة التي هي بهجته ورونقه ، ثم تعلم تلك العلوم الاخرى في مدارسها المفتوحة الابواب لراغبيها المسيس الحاجة اليها في هذا العصر الحالي، مع نفعها في كثير من العلوم الشرعية أيضا. والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم .

ثم ان التعليم عندنا من أهم أسباب تأخر العلم فيه :

أولا : من عدم تنظيمه كما ينبغي. فترى الطالب المبتدىء يدخل المسجد لقراءة النحو مثلا فنجد المدرس يدرس الالفية بالمكودي ، والواضح ، وربما كان في أواخرها فيجلس أمامه وهو الى الاجرومية أحوج ، وحيث يكون بصدد الطلب ويريد عمارة اليوم به فيذهب في وقت آخر لمدرس آخر فيجده يقرىء مختصر خليل بشرحي الخرشي والزرقاني وحاشيتي البناني والرهوني ، وربما في البيوع أو الاجارة. فيجلس أمامه بحكم الاضطرار، وهو الى المرشد المعين أو العشماوية أحوج ، وهكذا يقرأ الطلبة بلا ترتيب ولا تدريج فلا ينتج واحد في المائة .

وثانيا : من عدم مراعاة بعض المدرسين لحال طلبتهم فتراه يتشدق بجلب الانقال الغريبة أو يمضى الوقت في المناقشات اللفظية ، والاحتمالات ونحوها . ولهذا كان أئمة الهندسة اليونانيون أئمة في هذه الصناعة فكان العقلية ، والحال أن الطلبة أمامه غير مستعدين لذلك .

مع أن الذي ينبغي في التدريس العام مطلقا هو ما أشار اليه بعضهم بقوله :

« حد الاقراء ، تصحيح المتن وحل المشكل ، والزيادة على هذا ضررها بالمتعلم أكثر من نفعها ، وقال آخر : « رياء وسمعة » .

وقلنا : في التدريس العام. لان الخاص له حكمه الخاص. وقد قال عليه

الصلاة والسلام فيما رفعه الديلمي عن علي وهو في البخاري موقوف عليه : « حدثوا الناس بما يعرفون الحديث » أي بما يفهمونه وتدركه عقولهم ، وأخرج الطبراني في الكبير بسند حسن عن ثوبان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال « سيكون في أمتي أقوام يتعاطى فقهاؤهم عضل المسائل أولئك شرار أمتي » . قال العزيز : « فخيارهم من يستعمل سهولة الالقاء بنصح وتلطف، ومزيد تبيان، ولا يفجأ الطالب بالصعاب » . قلت : وفي البخاري : « ويقال الرباني : الذى يربي الناس بصغار العلم قبل كباره .. »

وثالثا : من اهتبال غالب مدرسينا، هداهم الله، بالحفظ والالقاء دون الفهم والتفهيم مع أن المقصود من التعليم انما هو حصول صورة الشيء في عقل المتعلم . فلا بد للمتعلم من أن يبرهن لمعلمه على ذلك الحصول حتى اذا لم يكن فلا بد للمعلم من ان يكرر الالقاء بتعبير أوضح حتى يحصل المقصود وقد كان عليه الصلاة والسلام اذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا حتى تفهم عنه . رواه البخاري وغيره .

وقد رأينا أن نموذج التعليم بالشرق هكذا تفهم وتفهيم . فترى التلامذة محيطين بالشيخ، وهو كواحد منهم، هذا يستوضحه المسألة، وهذا يستشكل لفظة والشيخ يجيب والكتاب بين يديه يبرهن على عدم التكلف في الحفظ والتصنع في التدريس .

فينبغي لنا معشر المغاربة ان نسهل للعلم أسبابه ، ونفتح للتعليم الصحيح أبوابه .

ولنا الامل الوطيد في وزارة المعارف الجليلة أن تعير تنظيم التعليم جانبا، وتتم قاعدة نيل كل مدرس ما يستحقه بطريق الاهلية والوصف، رتبة وراتبا ، فذلك مما ينشط أعظم تنشيط في هذا المقام وعلى الله بلوغ المرام .

الفلاحة

علم يعرف به كيفية تدبير النبات ، وتنميته الى ان يكمل .

وقد ألف فيه علماؤنا السابقون : كالشيخ رضى الدين الغزي صاحب كتاب « جامع فوائد الملاحة في علم الفلاحة » والشيخ عبد الغني النابلسي صاحب كتاب « علم الملاحة في علم الفلاحة »، وهذا مطبوع، وقد ذكرنا الفلاحة في سبب العلم من أنواع العلم الطبيعي الذي هو العلم الباحث عن الجسم المادي من حيث ما يعرض له من التغير والانفعال والثبات . وجعلناه هنا سببا خاصا من أسباب الرقي الحقيقي لاخواننا المغاربة لقصد التنويه به ، والتنبيه على عظم أهميته في زمنهم حيث أن المغرب أرض فلاحية قبل كل شيء صالحة ، على الجملة ، لانواع الفلاحة من بذر الحبوب، وغرس الاشجار،

وجعل المخضر ما يوجد الآن، وما لا يوجد، بما جمع الله فيه من طيب التربة وجودة الهواء واعتدال الحرارة وكثرة الاودية والعيون زيادة على مياه المطر التي تجعل الزراعة الكبرى في غنى عن غيرها غالبا ، ولذا جعل فقهاؤنا رحمهم الله أرض المغرب من الارض المأمونة . قلنا على الجملة ، لانها على التفصيل تصلح في بعض الاماكن للحبوب خصوصا ، وفي أخرى للاشجار خصوصا، وفي بعضها لنوع كذا دون نوع كذا ، وهذا ما يفيده علم الفلاحة الذي كاد أن يندثر عندنا بالمغرب أو نقول انحتر الا ما بقي في رؤوس أفراد من الفلاحة لا يفي بالغرض المقصود .

فعلينا معشر المغاربة، وخصوصا ذوي اليسار والثروة منا ، بإحياء الفلاحة علما وعملا، ومد يد المساعدة لكل بصير بها قصير اليد فيها ، فبها ثروة البلاد ، وغبطتها ورفاهيتها اذ ترخص المعيشة أولا . ويفضل ثانيا عن حاجة البلاد ما هو الكثير الاثير الذي ينقل الى الخارج ببدل جليل هـو أصل الثروة وغبطة البلاد والعباد .

سيما ما صح عن نبينا صلى الله عليه وسلم من الترغيب فيها كحديث الامام احمد، والبخاري، ومسلم، والترمذي عن انس رضي الله عنه ، عنه عليه الصلاة والسلام : ما من مسلم يزرع زرعا او يغرس غرسا فيأكل منها طير أو انسان أو بهيمة الا كان له صدقة » وحديث البزار وغيره عن أنس ايضا، عنه عليه الصلاة والسلام « سبع يجرى للعبد أجرهن وهو في قبره بعد موته من علم علما أو أجرى نهرا أو حفر بئرا او غرس نخلا او بنى مسجدا أو ورث مصحفا أو ترك ولدا يستغفر له بعد موته » . وقوله : نخلا، تمثيل فقط، يمثله غيره مما يدوم الانتفاع به كما لا يخفى . وقد حكى البرزلي عن أشياخه خلافا في الافضل، هل الغراسة لدوام نفعها، أو الحراثة لكثرة نفعها؟ فلكل وجه، وهذا في أرض تصلح للامرين على السواء . والا فكل أفضل في المحل الأليق به .

ثم اننا قدمنا في سبب العلم ان الاورباويين مهروا في بعض العلـوم كالطبيعية التي منها الفلاحة مهارة عجيبة صيرت ما تقدم فيها لاسلافنـا السابقين في طي الاهمال. فعلينا ان نقتبس من معارفهم في هذا الباب ما نتخذه سببا من أمتن الاسباب ولاسيما وقد رأينا بعض المعمرين منهم بمغربنـا ينتجون النتائج الباهرة والارض هي الارض. وانما السبب الاصلي هو العلم كما جربنا معلوماتهم في زبر الاشجار والدالية ، ورش الاخيرة ببعض المركبات الكثيرة الوجود، تقوية لها، واتقاء من طوارىء كانت تذهب بمجهودات الناس، وهكذا فكل نبات له عوارض وأمراض خصوصية ووقايات وادويـة كذلـك خصوصية انتجها العلم والتجربة . كمـا رأينا أيضـا فائـدة بعض الآلات الاورباوية كالمحاريث التي تشق الأرض الشق التام فيتقلع ما يكون بها من

عروق مضرة ويجد ما يوضع فيها أرضا متخلخلة يمتد فيها وفق قوته . ما علينا أيضا اذا استعملنا جميع ما أفاده العلم والتجربة حتى تحصل النتيجة المرغوبة ، وما اسعد المغرب يوم تؤسس فيه مدارس فلاحية ابتدائيــة ، لولا ، يتخرج منها تلامذة مهذبون يبثون معلوماتهم في وطنهم العزيز .

نعم، من رأينا انه ينبغي قبل ذلك لادارة الفلاحة الحالية، المشكورة على اعمالها الجليلة مواصلة ما ابتدأت به في بعض البلدان من ارسال بعض رجالها لارشاد الفلاحة الوطنيين الى أمور سهلة العمل عظيمة الاثر كزبر الداليــة الزبر المفيد ، ورشها بمركب الكبريت والجير، والحجرة الزرقاء ، مع انتظار النتيجة حتى يشاهدوا (6) الفرق بين العملين القديم والحديث وهكذا في كل بلد وقبيلة تقع ارشادات مثل ذلك سواء في الحراثات أو الغروس ، وتنتظر النتيجة حتى تحصل فتسعد الناس بذلك ، ولاسيما ابناء الفلاحة ، للاقبال على المدارس المشار اليها فيكون العلم أتم والنتيجة اعظم .

وما أسعد المغرب أيضا يوم ينظم الري فيه ، وينتفع كما ينبغــي باوديته الكثيرة العذبة التي تنضاف الى البحر المالح باكية بدموع غزار على اضاعة اهلها لها ، وعدم انتفاعهم بها في سقي أراضيهم التي مرت عليها ، مع انها كانت تجعل مساحة عظيمة على كلتا الضفتين خضراء نضراء مــن النباتات المختلفة والاشجار الكثة التي تسقيها مياهها كل فصول السنــة وكانت تجعل اثر القحط بالمغرب ، كالعنقاء المغرب ، مما كانت ترويه مــن الحروث بانتظام ، حين تأخر المطر عاما من الاعوام ، فنيل مصر له والحمد لله بالمغرب اخوة موجودة . والامال كبيرة عليها معقودة . فعلى أغنيائنا وذوي الاراضي المجاورة للأودية المذكورة أن يلفتوا نظرهم نحوها ولا يفوتوا ما بايديهم منها الا لضرورة قصوى وللضرورة احكام ، وعلى المحبة والسلام .

التـــجـــارة

التجارة تقليب الحاصلات الطبيعية والصناعية للربح أي بيع الفـلاح نتيجــة كسبه ، والصانع نتيجة صناعته لاجل الربح الذي يكون مـن وراء ذلــك .

وأيضا شراء الشيء رخيصا وبيعه غاليا سواء باحتكاره الى الوقــت الذي يرتفع فيه ثمنه أو ينقله من محل رخصه الى محل غلائه أو بدونهمــا لاجل الربح الموجود في ذلك . هي مهنة جليلة اذا كانت بصدق واخلاص ينفع بها الانسان نفسه أولا ووطنــه ثانيــا .

وقد اتجر نبينا صلى الله عليه وسلم في مال خديجة بنت خويلد فسافر في خلال ذلك من مكة الى الشام في السنة 23 من مولده عليه السلام متاجرا بربح

جليل فضاعفت له ما كان الشرط بينهما اولا عليه ثم تزوجته بعد ذلك بنحو ثلاثة اشهر .

وكان سيدنا عبد الرحمن بن عوف، أحد العشرة المبشرين بالجنة، يدعى تاجر الرحمن تشريفا لما رواه الديلمي في مسند الفردوس عن ابن عباس مرفوعا « خالد بن الوليد سيف الله وسيف رسوله وحمزة أسد الله واسد رسوله وأبو عبيدة الجراح أمين الله وأمين رسوله، وحذيفة بن اليمان من أصفياء الرحمان وعبد الرحمن ابن عوف من تجار الرحمن عز وجل » .

واخرج الترمذي في السنن والحاكم في المستدرك عنه عليه الصلاة والسلام انه قال :

« التاجر الصدوق والامين مع النبيئين والصديقين والشهداء » : قال العزيز : حسن، وسبب هذه المزية العظيمة، كما أشار اليه المناوي وغيره، ان التاجر المذكور بعد نفع نفسه ، يسرى نفعه لعموم الناس . وظيفة نفع العموم . هي وظيفة النبيئين أي المرسلين ومن ذكر معهم كما هو معلوم .

ثم ان التجارة، ولاسيما في العصر الحاضر، الذي كثرت فيه المزاحمات فيها ككثرة وسائلها وتسهيلاتها البرية والبحرية تقتضي خبرة زائدة وتمييز الأزمنة والامكنة الموافقتين من غيرهما وضبطا كبيرا للرغبات والاذواق حتى اذا اقدم الانسان على التجارة في شيء اقدم على بينة وبصيرة من أمره .

ولست اعني بهذا تبرير الحال الذي رأينا عليه غالب تجارنا في هذه الاعوام من الخمود وعدم الاقدام على الاتجار في امور اشتدت حاجة اهل وطنهم اليها مع ان الوقت كان ولا زال فرصة ثمينة لهم :

أولا : من عدم المزاحمين لهم .

وثانيا من مساعدة الحكومة الحامية لهم المساعدة التي لا يحلمون بها في غير هذا الوقت وبها كانوا يحلون محل نواب الدور التجارية الكبرى ويستغنون عن تلك الوسائط التي كانت تتلاعب بهم كيف شاءت . فان منشأ هذه الحال غير ما قدمنا بل منشأها بعض الاوهام التي لا عبرة بها في هذا الباب . فالظن فيه ولا سيما القريب من اليقين هو ملحظ أولى الالباب . وقد قال عليه الصلاة والسلام فيما عزاه السيوطي للقضاعي وقال العزيز انه حسن « التاجر الجبان محروم والتاجر الجسور مرزوق » .

وهذا أمر مشاهد بالعيان . فكم رأينا من اناس جبنوا وجمدوا منتظرين ان يأتيهم الربح بدون أخذ في أسبابه ، فلم يكن حظهم الا وقوف حركتهم اولا وتراجع أمرهم ثانيا . فان الشيء الذي لا يزيد ينقص . وكم رأينا من آخذين اقدموا على المشكوكات ولا تقول المظنونات ، وأخذوا في الاسباب ولم يثنهم عن عزمهم ما صادفوه في طريقه من العثرات أولا وثانيا فكان حظهم الوصول

الى ما فوق غرضهم، وانفتاح ابواب الربح ، والنماء في وجوههم ، وذلك جزاء جدهم واجتهادهم .

فانتهزوا اخواني ذوي اليسار من التجار الفرصة ، قبل أن تصير غصة . وزوروا دائما المعارض العمومية ، والاسواق الجامعة البهية ، باحثين منقبين ، والمتاحف التجارية المفتحة الابواب بكل ناحية مرشدين ومسترشدين ، واعرضوا الصنائع الوطنية . المرغوب فيها بالداخلية او بالخارجية . بعقد الشركات مع صناعها الفقراء الماهرين . تنفعوا انفسكم ، وترحموا جنسكم . وتضعوا عن عواتقكم المسؤولية الكبرى في اعلاء شأن وطنكم أمام الله وامام الناس اجمعين .

هما اثنان مسؤولان مثر وعالم ... وليس بمسؤول جهول ومعدم (7)

الصناعة

الصناعة ملكة في امر عملي فكري .

فبكونه عمليا علم انها متعلقة بجسماني محسوس، وبكونه فكريا أيضا، علم ان للفكر دخلا أي دخل فيه . ولهذا امكن في بعض الصنائع ان تجعل من قبيل العلوم ، كما أشرنا اليه من سبب العلم ، وكانت بعض الصنائع محتاجة الى أشياء من علم الهندسة : كصناعة البناء المحتاجة في تسوية الحيطان الى الوزن ، وفي اجراء المياه الى اخذ الاتفاع وفي جر الاثقال ورفعها الى الهندام (8) قال ابن خلدون : « وبهذا كان بناء الهياكل الماثلة لهذا العهد التي يحسب الناس انها من بناء أقوام كانت ابدانهم على نسبتها في العظم الجسماني وليس كذلك ، وانما تم لهم ذلك بالحيل الهندسية كما ذكرناه »

وكالنجارة المحتاجة الى أصل كبير من الهندسة في تناسب المقادير ونحوها. ولهذا كان أئمة الهندسة اليونانيون، ائمة في هذه الصناعة، فكان أوقليدس صاحب كتاب (الاصول) في الهندسة نجارا وكذلك أبلونيوس صاحب كتاب (المخروطات) و (ميلاوش) وغيرهم. كما ذكره ابن خلدون أيضا .

فالصناعة ولا شك مهنة جليلة ينفع بها الانسان نفسه ووطنه ويحبه الله بها لذلك. قال عليه الصلاة والسلام فيما جعل الشيخ دده في (محاضرة الاوائل ومسامرة الاواخر) حديثا صحيحا : « ان الله يحب العبد المحترف» (9) .

وأخرج الإمام أحمد في المسند بسند حسن عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « خير الكسب يد العامل اذا صنع » .

واذا كان للفكر في صناعة دخل عظيم فكان المصنوع في غاية اللطف والتناسب والاتقان كانت مزية وشرفا لصاحبها لدلالة ذلك على كمال عقته

ومزيد خبرته ، ولذلك كان اعاظم من الرجال أرباب صناعات كما سمينا ونسمي .

كان سيدنا ادريس عليه السلام أيضا نجارا . وكان سيدنا داوود عليه السلام حدادا . قال الله تعالى في حقه : « وألنا له الحديد أن اعمل سابغات وقدر في السرد » (٢٥) ، وقال أيضا فيه « وعلمناه صنعة لبوس لكم ليحصنكم من بأسكم » .

وكان طالوت المذكور في القرآن قبل ملكه دباغا .. وكان لقمان الحكيم المنوه به أيضا في القرآن خياطا . وأول من خاط سيدنا ادريس عليه السلام، الى غيرهم من خيرة الخلق ونخبة البشر، : هذا في العصر القديم .

وكذا في العصر الجديد، فكم من ملك وقيصر ورئيس تعنو الامم لجلاله يوصف تشريفا بانه نجار او كذا ، بل منهم من يشغل وقتا نفيسا من اوقاته في صناعته في أيام ولايته :

ثم ان الصناعات الحاجية والكمالية شيء لا يناله الحصر . ولا غرض لنا هنا الا بذكر بعض الصناعات المغربية الحالية والفات أنظار أربابها وغيرهم اليها فنقول :

توجد بالمغرب ، مع عدم بلوغه مبلغا عظيما في الحضارة المستلزمة لكثرة الصنائع وبلوغها ذروة الكمال ، عدة صنائع لا يستهان بها كصناعة البناء وفروعه من نقش الحجر وتخريمه بسلا خصوصا ، وتسطير الجبص وتزويقه ، بفاس ومكناس خصوصا .

— وصناعة النجارة بغير ما بلد ولاسيما نمط الخرط في موائد ومكاتب ومحامل للكتب وغيرها بسلا خصوصا ، ونمط عيدان الطرب ، وترصيع الموائد وغيرها بالصويرة خصوصا .

— وصناعة الزرابي بالرباط والدار البيضاء وتبيلتي كلاوة وأولاد بن السبع خصوصا . وصناعة الحنابل والحصر بسلا خصوصا . وصناعات الزليج ونسج الثياب الحريرية الرفيعة، والحزم الحريرية الذهبية ، وتجليد الكتب، والاواني الفخارية المزججة بفاس خصوصا .

— وصناعة تسطير اللوح وتزويقه بالذهب وألواح الصبغ بفاس ومكناس ومراكش خصوصا .

— وصناعة جعل الجلد أشكالا عديدة وانماطا متنوعة بمراكش خصوصا ، وصناعة رقم الجلد بالحرير والذهب في سروج ومناطق واكمال للنساء وغير ذلك بفاس وسلا ومراكش خصوصا ، وصناعة رقم الثياب بالحرير بفاس وسلا والرباط خصوصا ، وصناعة الحلي بسوس والصويرة وفاس خصوصا ، وصناعة [illegible] والصفر أواني متعددة ومواعين مختلفة بفاس ومراكش

وتارودانت خصوصا .

وصناعة جعل الفخار أواني وغيرها في غاية اللطافة بآسفي خصوصا الى غير ذلك من صنائع مهمة بتلك المدن وغيرها لا نطيل بها وفي كل بلد منها.

وقد اهتمت الحكومة الحامية بالصنائع المذكورة، فنصبت ادارة خصوصية لها تأخذ بضبعيها. وبالفعل شرعت في انتشال بعضها من وهدة السقوط وهوة الاضمحلال وفتحت بعض مدارس ودكاكين لبعضها

والرجاء مثابرتها على ذلك العمل الذي يذكر فيشكر ، فيعرف خيره ولا ينكـر .

ونرى ان من الواجب أيضا على اخواننا أرباب الصنائع المذكورة وغيرها أولا أن يبذلوا جهدهم في تلطيف صنائعهم مع المحافظة التامة على الذوق المغربي فيها وعدم مزجه بشيء من غيره أصلا .

وثانيا أن يخفضوا الثمن الى الدرجة الممكنة ويقنعوا بالربح اليسير ، والقليل في الكثير كثير .

فبمجموع الامرين تروج مصنوعاتهم ويحصل الاقبال الكثيـر عليهـا سيما من الاجنبي المشغوف بصنائع غيره حيث يرى فيها من اللطف والاتقان مع كونها يدوية محضة أو كالمحضة ، بما أن آلاتها في غاية البساطة، ولا علم عند صانعها كعلمه ، فاذا رأى فيها اضافة أجنبية او رأى ثمنهـا باهضـا رفضها رفضا واكتفى بالمصنوعات الاجنبية المحضة التي تحيـر الافكـار بطليف صنعها، وبديع اتقانه مع رخص ثمنها، لكثرتها بكثرة آلاتها الدقيقة وسرعة عملهـا .

ورجاؤنا مع ذلك أن تحل الزرابي الرباطية مثلا محل الزرابي الفارسية باوروبا والحصر السلاوية محل الحصر الصينية . وهكذا فتحيى الصناعات ويكون للمغرب وأهله منها ربح كثير وسمعة طيبة .

واننا، بكل أسف، نرى وطنيينا مهملين كثيرا من المصنوعات الوطنية المليحة والمتينة ومقبلين على أخرى أجنبية ذات بهرجة زائلة .

مثلا : الزرابي من الامور المؤكدة عندنا في زينة البيوت فلم نقبل على الطرز الاجنبي وندع النمط المغربي مع انه لو لم يكن في ذلـك الا احيـاء الصناعة الوطنية وتعيش أهلها من ورائها لكان كافيا . كيف والذوق المغربي لا بأس به والصوف صافية والصيغة غير زائلة ؟ وفق الله الجميع بجـاه النبي الشفيع .

علـم وليـدك اولا مـا يجتنـى	ثم اجتهد بعـد القـراءة والكتـا
منه الكياسة والنبالـة والشـرف	بة أن يزاول متقنا بعض الحرف(11)

الاقتصاد

الاقتصاد : افتعال من القصد في الامور اي التوسط فيها وعدم سلوك طرفي التفريط والافراط .

والأمور الاقتصادية في اصطلاح أهل الجغرافية وغيرهم من المتاخرين هي الامور التي يدخلها القصد المذكور ويمكن ان يشفع بالفاضل منها سواء بالداخلية أو بالخارجية من نتائج فلاحة أو كسب أو صناعة او عمل .. قال الله تعالى في وصف عباد الرحمان :

« والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » (أي وسطا) ، وقال : « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك (كناية عن الشح والتقتير) ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما (على الاول) محسورا » . (في الثاني من حسره السفر اذا بلغ منه واثر فيه ، قال المفسرون : بما لا يعقبه ذلك لا يشمله النهي المذكور. وهو مجمل ما ورد عن بعض الصحابة وغيرهم من بذل الكل وبسط اليد كل البسط ولكن في سبيل الله واعمال البر والخير لوجه الله) وقال اجل من قائل :

(ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ، وكان الشيطان لربه كفورا) . وقال عليه الصلاة والسلام : « التدبير نصف العيش ، والتودد نصف العقل ، والهم نصف الهرم . وقلة العيال احد اليسارين » رواه الديلمي في مسند الفردوس، والقضاعي باسناد حسن . كما قال العزيزي، وقال أيضا : فيما رواه الامام أحمد في المسند . وقال العلقمي بجانبه علامة الحسن .

ما عال من اقتصد : اي ما افتقر من انفق قصدا دون اسرافا ولا اقتار من عال يعيل . ومنه « وان خفتم عيلة » أي فقرا وحاجة .

وقال الشاعر :   كلا طرفي قصد الامور ذميم .

حذا بي لجعل الاقتصاد المذكور أصلا من أصول أسباب الرقي الحقيقي لاخواني المغاربة ما هم عليه في كثير من احوالهم من مناقضة ذلك الاصل واسرافهم في أمور هم بغنى عنها ، وتكلفهم في تحصيلها عرق القربة فتكون عاقبتهم فراغ اليد وحصول العسر، وضنك المعيشة . فعلينا ان نقتصد في كل أمر يمكن فيه الاقتصاد ونصرف ما عسى أن يفضل بسببه في أمور تنفع في المعاش او في المعاد .

ولا داعي للتطويل بسرد ما يمكن فيه ذلك . مع انه لا يخفى على كل بصير يتدبر في احواله ، ولكن نذكر لذلك مثالا : أمر شورة البيت في الزواج بسلا وغيرها ، فان والد الزوجة نراه يتفرغ فيه غاية جهده ، ويبذل فيه ما

عسى أن يكون بيده ، بل يبيع اصله وعقاره في سبيل الباس باب البيت العشرة وأكثر من الازر الحريرية وغيرها، وكسوة الحيطان وعمارة فضاء البيت وفراغه بمضارب ومساند ومخاد بعضها فوق بعض تحتوي على قناطير من الصوف، وعمارة صناديق للمرأة بالثياب التي، مع فرط ارتفاع ثمنها، لا تمضي عليها السنة والسنتان حتى تصير في خبر كان بل مع الاسف الشديد يعمد ولي اليتيمة الى ملكها، وربما كان الوحيد لها فيبيعه عليها في سبيل الحصول على خرق تفنى بعد يسير من الزمن ولا تسمن ولا تغني من جوع فاذا رماها الدهر بسهم من سهامه كان حظها من البؤس والشقاء ورمي الوسط الذي هي فيه بكل شتم ولائمة .

مع أنه لا حاجة تدعو الى كل ذلك، غير الفخفخة الفارغة والاعجاب الباطل، وأن يقال فلان أخرج في شورة بنته أو وصيته كذا وكذا . وكان الاولى في ذلك الاقتصاد . والاقتصاد على قدر الحاجة ، مع اختيار المتين الذي ينتفع بـه الانتفاع التام .

وكان الاولى باغنيائنا وذوي الوجاهة منا أن يكونوا للفقراء الذين يتكلفون الاقتداء بهم اسوة في سلوك السبيل الاليق بالعموم .

ثم لمن وسع الله عليه وأراد اتحاف بنته بعد الزواج أن يتخير من الحلى الصحيح والجوهر المليح ونحوهما أثرا جليلا وينتفع به دائما .

فاللهم توفيقا لمن أشرنا اليهم من ذوي الشأن : حتى يسنوا تلك السنة الحسنة فيحمدوا عليها مدى الازمان .

الختام

هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا .

فلنمسك عنان القلم عما وراءه وان اتسع له المجال لان يبلغ فيه طلقا، فان كل الصيد في جوف الفرا .

فالتمسوا اخواني الحكمة ولو من غير حكيم ، وتدبروا في تلك النصائح الخالصة ان شاء الله تعالى لوجهه الكريم. فعسى ان يصدق علينا جميعا قوله تعالى (وذكر فان الذكرى ...)

بنى الاوطان هبوا من رقاد ... الى العلم المبلغ للرشاد
الى الدين القويم اخ المعالي ... تزاحم فيه أقدام العباد
الى سعي بذى الدنيا لكسب ... بعلم واختبار واجتهاد
فلاح في الفلاحة لاح لكن ... ونهجا في مناهج الاقتصاد
ولا ننس اتجارا واصطناعا ... الى مرقى السعادة بالبلاد

فذي أسباب حق في تسرق	لكيلا تسقطوا بين الوهاه
عليها بالنواجذ فلتعضوا	لكيما تبلغوا أقصى المراد
وسيروا في مراقي العز عزما	وجدوا في المعاش وفي المعاد

والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله افضل الصلاة وأزكى التسليم . وفرغ من تحريرها في ثاني شعبان المبارك من العام المذكور في الديباجة .

احمد بن محمد الصبيحي
لطف الله به وقضى حاجته .

هوامش :

(1) هذا البيت انشده الزمخشري في الكشاف شاهدا على استعمال عبر بالتضعيف وان كان الافصح لغة القرآن من استعماله بالتخفيف . ان كنتم للرؤيا تعبرون . ام . المؤلف .

(2) روى ابن عسكر في تاريخه والديلمي في مسنده الفردوس وغيرهما بالفاظ مختلفة متعددة يرتفع الحديث بمجموعها الى درجة الحسن انه صلى الله عليه وسلم قال : « انا واتقياء امتي براء من التكلف » . مؤلف .

(3) « وقل للمومنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن » وغيرها من الآيات .

(4) « فان خفتم الا تعدلوا فواحدة » . مؤلف .

(5) البيت من قصيدة لابي حيان رحمه الله .

(6) شاهد فلاحة سلا بعد تحرير الرسالة فرقا عظيما بين الدالية المرشوشة بما ذكر اعلاه على يد فلاح من الادارة المذكورة وبين اخرى تركت قصدا بدون الرش المذكور ، واعترفوا بمنفعة ذلك الرش كما اعترفوا باصلحية الزبر الذي اشار به الفلاح المشار اليه وهو قطع القضيب في وسط العقدة حيث انها لغلظها تحفظ من دخول الهواء وحرارة الشمس الى القضيب بخلاف القطع بين العقدتين فانه يدخل معه ما ذكر في مجرى الماء الصاعد فتيبس العقدة الموالية او يضعف الخارج منها . ـ المؤلف ـ

(7) البيت من قصيدة لمحمد طلعت المصري الحصري في رحلته الروسية .

(8) في القاموس ما نصه وشيء مهندم مصلح على مقدار وله هندام معرب آندام .

(9) في القاموس ايضا ما نصه : والحرفة بالكسر الطعمة ، والصناعة يرتزق منها ، وكل ما اشتغل الانسان به وضري يسمى صنعة وحرفة لانه ينحرف اليها .

(10) اي أمرناه ان اعمل دروعا واسعة . وهي اللبوس في الآية الاخرى وقدر في نسجها فلا تجعل المسامير دقاقا فتقلت ولا غلاظا فتكسر الحلق كما في التفسير .

(11) هذان البيتان انشدهما صاحب جريدة النضير في روزنامته لسنة 1908 .

التقريظ

الحمد لله يقول محرر الرسالة : لما انتممتها ، قضى الله بالاجتماع مع شيخنا ، شيخ الجماعة وزير المعارف الجليلة سيدي ابي شعيب الدكالي حفظه الله ، فانجر الكلام الى ان اخبرته بخبرها فابدى تشوقا اليها ، وطلب مطالعتها فارسلتها اليه مع كتاب اقول فيه :

« اما بعد فانشرف بان اعرض على نظركم السديد ، طبق المذاكرة الشفاهية بالروض السعيد اول نسخة من رسالتي في اصول اسباب الرقي الحقيقي لاخواننا المغاربة ، لتتفضلوا اولا بابداء ما عسى ان تلاحظوه فيها من خطإ لتلافيه ولكم مزيد الشكر فيه . وثانيا بابداء رايكم في نشرها للعموم ، هل يحسن ام لا ؟

واختياري بعد صدور اذنكم فيه ، ان يكون في صورة كراسة لطيفة حتى تحفظ كما **ينبغي ، فيكون الانتفاع بها ، ان شاء الله تعالى اتم . وان كان نشرها بالجريدة السيارة اعم » .**

وبعد ايام رجعها مع جواب يقول فيه ، رعاه الله :

« اما بعد فقد طالعت رسالتكم الغراء ، فوجدتها جامعة مانعة في بابها ، فلله دركم ما اطول طيلكم جزاكم الله افضل الجزاء .

وما رايت ما ينتقد فيها ، بل جميعها يحور في خلد اخيكم » .

وكتب ايضا محبنا الفقيه العلامة الالمعي : نائب وزير العدلية والمعارف **سيدي الحاج** العربي الناصري السلاوي حفظه الله تعالى قائلا :

الحمد لله الذي جعل الدنيا دار اسباب ، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا ومولانا الآمر بالتعلم والاكتساب وعلى آله واصحابه المحكمين على اقوالهم وافعالهم السنة والكتاب والتابعين لهم والقائمين بعدهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه الاحتساب . اما بعد فقد وقفني محتسب بلدنا ، حبيبنا وصديقنا الفقيه الاديب البارع ، الاريب المطالع ابو العباس السيد احمد بن محمد الصبيحي حفظه الله على رسالته المسماة باصول اسباب الرقي الحقيقي وبعد مطالعتي لها الفيتها رسالة مطابقة لموضوعها لطيفة في اسلوبها ، جامعة النصح والرشاد باعثة الهمم على ما فيه صلاح البلاد والعباد مبينة اسباب الحصول على ما فيه قوام المعاش ونجاح المعاد ، متضمنة لاهم ما يتعين نشره وتفهيمه وتعليمه ، في كل صقع وناد ، فجزاه الله تعالى عن وطنه ودينه خيرا . وجعل له في عباده الصالحين الناصحين المخلصين ذكرا . وقد دلت هذه الرسالة ، وان صغر حجمها ، على علو همة صاحبها وغيرته الوطنية ، وشعوره الادبي وباعه العلمي وادراكه للداء العضال الساري في هذه المملكة المغربية العالية الشان والقدر وصاحبة المجد والفخر في الايام الماضية . فوايم الله ان الحر من ابنائها لتاخذه الحيرة والتعجب اذا فكر في ماضيها وحالها ورأى ما هي عليه من الفرق العظيم والبون الشاسع في العلم والاخلاق ، والثروة والهمة . حتى كان هذا الجيل ليس من ذلك القبيل ، ولا من نسل تلك الامة . وما ذلك الا من اهمال العلم واستحكام الجهل وعدم تدبير شؤون التعلم ونشر المعارف التي هي اصل كل مجد تالد وطارف ، ولو اراد الله بهذه الامة خيرا لقيض لها رجالا اكفاء يثيرون الهمم ، ويبينون لهم اسباب الخلاص من هذا الداء الذي انتشر واستحكم ، ويطبقون لهم ما فيه صالحهم معاشا ومعادا على الاصول الصحيحة من الكتاب والسنة يتيقنوا ان ذلك من الدين وليس مغايرا او مباينا له .

على ان هذا لا بد له من آمر مسموع الامر ، مطاع الكلمة له هيبة في القلوب ، ووقع في النفوس ، فلذلك يتعين على جانب مخزننا واعيان علمائنا الاخذ في الاسباب الموصلة لذلك وتنظيم المدارس العلمية واصلاح سير المعارف الاسلامية وادخال جميع العلوم العصرية فيها . وانتخاب مدرسين قائمين بالدروس المفيدة بين متعلميها وعلى العامة حينئذ الاعانة بما يكلفهم المخزن للقيام به للقيام بذلك زيادة على ما يخصص من الاموال من خزينة بيت المال للمعارف كما هو شان الدول الراقية في التمدن والحضارة فهذه الطريق ضرورية لترقية الامم من الانحطاط الى درجة الظهور في مصاف الدول المتمدنة المتهذبة .

كما انه يجب على جميع الناس تاديب اولادهم والزامهم تعمير اوقاتهم بما يعود عليهم من تعاطي علم او صناعة او حرفة يمكنهم بها قوام معاشهم ، وان لا يهملوا امر التعلم في المدارس ، ويتركوا اولادهم يسعون في الازقة بطالين ولكل رذيلة ونقيصة متخلقين .

فعلينا معشر الامة المغربية الا ندع البطالة والكسل والاهمال ، ونشمر على ساعد الجد والاجتهاد في مزاحمة ذوي المعارف من الرجال اصحاب الاعمال ، وان نسعى فيما يرقينا الى مدارج التمدن والحضارة ، ويتعاطي كل واحد ما هو انسب له واوفق من تعلم علم او صنعة او تجارة، فكل ميسر لما خلق له. والعلم ان هذا كله من الدين ولا يقوم ويدوم الا به، وان تهاونا في ذلك كناساعين في اسباب خرابنا وذهابه .

كما انه يجب علينا العمل بالاقتصاد ، والتدبير للمعيشة في كل اصدار وايراد .

والحاصل ان موضوع هذه الرسالة مهم جدا . يتعين على ارباب الاقلام ، وذوي الفصاحة والبلاغة في الكلام . ان يفيضو فيه ، ويكثروا من اجرائه وذكره ليتنبه الغافلون ، ويعلم الجاهلون ، وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وهو حسبي ونعم الوكيل . وقيده عبد الله تعالى محمد العربي الناصري لطف الله به .

التقريظ الثالث

وكتب محبنا الفقيه الاديب البارع السيد **الحاج الطيب عواد** عب ما اطلعته عليها قائلا حفظه الله .

باسم الله الرحمن الرحيم ، حمدا للذي أرشدنا للتمسك بحبل الدين المحمدي المتين ، وصلاة وسلاما على سيدنا ومولانا محمد امام الاولين والآخرين . القائل : من يرد الله به خيرا يفهمه في الدين ، والحاث على طلب العلم فقال : اطلبوا العلم ولو بالصين . على اله وأصحابه الهداة المهتدين ، ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين .

وبعد فقد اطلعنا حبنا وصفينا الفقيه الاستاذ الابر ، المحتسب الحسيب الاشهر ، المشارك ابو العباس العزري بذكاء اياس ، على رسالته الغراء ، الجديرة بحسن الثناء وكمال الاطراء ، البديعة الموضوع ، المؤسسة الاصول والفروع ، المسماة باصول اسباب الرقي الحقيقي . حض فيها اهل وطنه على اتخاذ اسبابه ، وبين كيفية الدخول من بابه . وذلك بعد ما قدمها لمن يستحق التقديم فوقعت من الاستحسان فيه بالموقع العظيم . وما هي في الباب، عند ذوي الالباب ، الا الخالص واللباب ، فيض الله تعالى من يعمل بمقتضاها ، ويغتنم ماءها ومرعاها ، في عيشة راضية ، ونعم من الله متواليـة .

وبعد ما استوعب الحقير الذي لا يعد في عير ولا نفير ، فروعها واصولها ، وابوابها وفصولها ، قال مع انحراف في مزاجه لا يفرق معه بين عذب الماء واجاجه

لاسباب الرقي بدت امور — على الدين القويم غدت تدور
مع العلم الذي هو محض نور — به قلب الموفق يستنير
الى سوق الفلاحة ساق قوما — وفي باب الفلاح هو المشير
وارشد للتجارة وهي ربح — نبي الله كان لها يدير
وحض على الصناعة وهي دخر — لصاحبها المكانة والظهور
وعند الاقتصاد اليوم كنز — يدوم به لتاليه السرور
فيا سعد الذي فتحت لمناه — نصائح من له الاجر الكبير
نصائح من نصوح في زمان — به قل المعاون والنصير
ابو العباس احمد ذو احتساب — ومن هو في سلا الحبر الخبير
لقد رفع الستارة عن اصيل — لاسباب الرقي لنا تشير
فحييتنا الرسالة عن صفاء — وجلت ان يكون لها نظير
وجاءت منه ترفل في رشاد — تسربه الاواسط والصدور
ادارت به المحافل كاس راح — ولكن لا يقاومه العصير
حليف الود فاعذر ذا قصور — ومسامح من له الباع القصير
ودمت اخ اقتصاد في اعتدال — وارزاق تفور ولا تغور

التقريظ الرابع

وكتب ايضا الكاتب اللوذعي سيدي عبد الحفيظ الفاسي حفظه الله تعالى قائلا :

الحمد لله والصلاة والسلام على مولانا رسول الله وآله وصحبه

لامن ينازع أن الامة الاسلامية لما كانت متمسكة بدينها القويم آخذة بتعاليم قرآنها الكريم ، نابذة للخرافات قالية الاوهام ، متضلعة من العلوم ما بين عمرانية واقتصادية وكونية وسياسية ، مطبقة بقواعدها على تعاليم الشرع الحنيف . بلغت من الرقي في كل شيء مبلغا ادهش العالم حتى امتد نفوذها وحضارتها الى ما لم تصل اليه امة قبلها كما يشهد بهذا التاريخ ، ويشهد به كتابه . واننا حين تركنا كل ذلك واخذنا الى والكسل بلغ بنا التاخر والانحطاط الى درجة ليس بعدها منتهى حتى اصبحنا عالة على غير وامسينا في نظر المصلحين ثلمة في الهيئة الاجتماعية ، وفي نظر اللامزين للدين الاسلامي مثالا للجمود والتعصب الذميم البريء منهما ديننا القويم وانني قد سرحت الطرف في هذه الخميلة ، واجلت طرف الفكر في محاسنها الجميلة فوجدتها كفيلة باصول اسباب الرقي الحقيقي جديرة بان ينسج الكاتب على منوالها لافادتها ونفعها ، واحتياج الامة لمثلها ، عسى ان تنتبه من غفلتها ، وتنهض من وهدة سقوطها فتسترجع مجد سلفها ، ولله در مؤلفها : العالم المتفنن الكاتب المتقن ابي العباس السيد احمد بن محمد الصبيحي . فلقد احسن وافاد واجاد في تبيان المراد.

في صفر الخير عام 1336 ـ 8 ديسمبر 1917
العبد المستغفر عبد الحفيظ الفاسي
كان الله له.

ملاحظات حول السينما المغربية

نور الدين الصايل

1 ـ يتكون النموذج العادي (السائد) الذي تبنته الصناعة السينمائية منذ أن أصبحت صناعة استهلاكية في الغرب (أي منذ الثلاثينات على الاقل) من ثلاثة قطاعات متمايزة ومتكاملة في آن واحد : الانتـاج ـ التوزيـع ـ الاستغلال .

2 ـ ولا بد هنا من ملاحظة أولية : الانتاج يتضمن الاخراج (الابداع) ويكيفه (ينفيه) ، كما أن الاستغلال يتضمن الاستهلاك (الدخل المالي) ويكيفه (ينفيه) . ـ ومفهوم النفي هنا مفهوم أساسي : فالانتاج لا تهمه في شيء ذاتية المبدع السينمائي (وتاريخ السينما يزخر بالصراعات بين المنتج والمخرج) . والاستغلال لا تهمه في شيء ذاتية المتفرج . يلتقي هنا المنتج والمستغل في التعبير عن رغبة موحدة : السيطرة على المخرج والمتفرج وبالتالي النفي المطلق لرغباتهما . ـ بل واخطر من ذلك ، نجد الانتاج ينطق باسم الاخراج كما نجد الاستغلال ينطق باسم الاستهلاك . فلا صوت للمخرج أمام سلطة الانتاج المادية ، ولا صوت للمستهلك امام سلطـة الاستغـلال المادية كذلك .

3 ـ الا ان انعدام الصوت في كلتا الحالتين لم يعن ابدا انعدام الخطاب : خطاب حول السينما على انها كتابة وممارسة ابداعية وحقل تعبيـري لـه خصوصياته (الاخراج) ، وخطاب حول السينما على أنها مشروع ثقافـي بالمعنى الاوسع : ترفيهي وتربوي ، جماهيري وفردي . ـ وما تاريخ النقد السينمائي الا السجل الحي الذي يحتضن منذ ميلاد السينما تواجد هذين الخطابين : خطاب المخرج وخطاب المتفرج .

4 ـ هذان الخطابان يتوجهان حتما الواحد الى الآخر شريطة ان يعترف لهما بالوجود والمشروعية ، ذلك الوجود وتلك المشروعية بالذات اللذان خلعا لهما من طرف السلطة السينمائية الموزع ـ المستغل . والغريب في الامر هو أن خطاب المخرج لا يصل الى الاذن التي هي اهل لان تجعـل منـه خطابـا

مشروعا (اذن المستهلك) ، وان خطاب المستهلك لا يصل الى اذن المخرج ، فيبقى كل منهما تائها ، موجها الى اذن غائبة .

5 ـ خطاب أخرس واذن غائبة : هذه بديهية الصناعة السينمائية منذ أن عينت مكان المخرج ومكان المتفرّج وسجنتهما داخل علاقة وهمية بين نجوم لامعة وخرافية وبين جماهير مستهلكة ومبهمة ـ فمنطق العرض اقوى من اختلاف الانظمة السياسية ، و « هوليود » و « موسفيلم » يتكلمان نفس اللغــة .

6 ـ من هنا يتبين الدور الاساسي الذي يمكن للنقد السينمائي أن يلعبه: توضيح مقولات الخطاب السينمائي ، تحليل المصالح التي يـدور حولهـا الصراع في حقل عالم العرض ، تشييد أكبر عدد ممكن من الجسور التي تسمح بمرور الخطاب الى من يتوجه اليه هذا الخطاب في حقيقته. ـ فالنقد السينمائي ليس مهنة أكثر مما هو محنة : له مشروعية اجتماعية استهلاكية تساهم في آخر المطاف في تعزيز منطق العرض وسلطة النموذج ذى الخطاب الموحــد والموحد ـ خطاب الصناعة لا خطاب الابداع .

7 ـ اذا استثنينا الافلام القصيرة ، نجد ان الخطاب السينمائي يتجلى في المغرب من خلال 25 شريطا . أنجزت كل هذه الافلام ابتداء من 1969 ، الشيء الذي يجعل معدل الانتاج السنوي المغربي في ميدان السينما يساوي 2,5 فيلم . ـ لا تهمنا هنا ضآلة هذا المعدل بقدر ما يهمنا أن نرى ما هي نوعية الخطاب الذي تنطق به الافلام المغربية منذ عشر سنوات .

8 ـ ودون ان ندخل في التحليل الدقيق يمكن ان نلاحظ ما يلي : لا يمكن لخطاب ما أن ينطلق من العدم ، كما لا يمكن أن يفرض وجــوده دون اقـرار خصوصية محددة وهوية راسخة ـ وتاريخ الاتجاهات والمدارس السينمائية في العالم يبرز بوضوح صيرورة الخطاب السينمائي على أنها تخضع لجدلية التسلسل والقطيعة .

9 ـ التسلسل هو ما يجعل المدارس والاتجاهات تأخذ بعين الاعتبار واقع الخطاب في المرحلة التاريخية الخاصة التي تظهر فيها تلك المدرسة أو يبرز فيها ذلك الاتجاه ـ مثلا ، ان الواقعية الجديدة الايطالية ، عبارة عن متابعة للواقعية الشعرية الفرنسية لكن انطلاقا من رؤيا جديدة حددتها وسائل تقنية جديدة .

10 ـ أما القطيعة فهي ما يسمح لمدرسة أو اتجاه باستقدام مقولات مختلفة عن المقولات المعتادة التي تسود في المرحلة التاريخية الخاصة التي تظهر فيها تلك المدرسة أو يبرز فيها ذلك الاتجاه . ونجد هنا أن نفس الواقعية الجديدة الايطالية تشكل رفضا وقطعا للتقنيات الاستوديو ، ومـا

تتضمنه من تحديد خاص للرواية والسرد والتصور في ميدان الاخراج السينمائي .

11 ـ من هذه الزاوية ، يتبين لنا ان خطاب الافلام المغربية لم يتبن الى حد الآن جدلية التسلسل والقطيعة ، وذلك لاسباب تاريخية لا تهم المغرب فحسب بل نجدها في سائر سينمات العالم الثالث . ـ ومنطلق هذا الخطاب ينطوي أساسا تحت مفهوم يصعب تحديده بدقة رغم أنه سهل الملاحظة ميدانيا : مفهوم التبعية .

12 ـ ان التبعية في الميدان الذي يهمنا هنا هي ذلك النمط من التعبير الذي ينفي ذاتية المتكلم ملغيا في نفس الوقت الشروط الضرورية لانتاج إي خطاب له استقلاله الذاتي : مكونات خصوصية (لا فلكلورية) ، وبعد كوني (لا جهوي) ـ من هنا نفهم فشل نموذج شريط الاغاني والرقص (المصري) كاعادة ميكانيكية لنموذج الكوميديا الموسيقية الهوليودية الذي نطق فترة بخطاب مبدع داخل واقعه قبل ان يصير بنفسه اعادة انتاج لنفسه ، ومن هنا كذلك نفهم فشل الكثير من السينمات الوطنية ما بين 1960 و 1970 التي تبنت الرفض دون 1) أن تعرف بوضوح ماذا ترفض بواسطة هذا الرفض (أيديولوجيات أم تقنيات ام كتابات ام كل هذا ؟ وفي هذه الحالة ماذا يمكن ان يقترح واقعيا ؟) ، و 2) دون أن يكون واقع مستهلكيها ناضجا لقبول منطق الرفض وبالتالي المساهمة في عملية القطيعة . ـ بعبارة أخرى ، ان الواقع الاجتماعي بكل ما يتضمنه من تناقضات ومميزات خاصة يساهم في تشكيل الخطاب المبدع بقدر لا يقل اهمية عن مساهمة الذات المبدعة ـ وهذه بديهية لا يصح تجاهلها ولا يمكن تلافيها .

13 ـ وعندما نقول ان منطق التبعية هو الذي يهيمن على الخطاب السينمائي المغربي ، نقصد بذلك شيئين متمايزين ـ بغض النظر عن ان الافلام المغربية لا تبرمج كيفما كان الحال في القاعات المغربية ، وهذا ناتج عن تبعية اساسية ليست مسجلة في كتابة الفيلم بقدر ما هي مسجلة في نوعية خاصة من الذكاء أو البلادة (حسب الزاوية) التي يتميز بها المواطن الموزع والمواطن المستغل للقاعات .

14 ـ نقصد بالتبعية أولا أن أفلاما مثل « الحياة كفاح » (1968) ، « شمس الربيع » (1969) ، « القنفودي » (1978) ما هي الا إعادة مدرسية لنمط مؤرخ : نمط رواية الفرد ـ مركز ـ العالم (ونعلم أن هذا النمط يجد تبريره الطبيعي في تصور السينما على أنها تعيد انتاج الواقع كما هو).

فالفيلم الاول رواية نجم صاعد ، والثاني رواية موظف يائس ، والثالث رواية فنان فاشل . والقاسم المشترك بين هذه الافلام هو توهم الفرد أنه

يستطيع التحكم في معطيات واقعه بواسطة الوهم ذاته (الاغنية في الحالة الاولى، المباراة الادارية في الحالة الثانية ، الحلم في الحالة الثالثة) ــ وليس المهم روائيا ان ينجح أو يفشل مشروع التحكم بقدر ما يكمن في ان هذه الافلام تعزز كتابة ايديولوجية لم تعد الآن تقدم هويتها بوضوح فتلجأ الى الرواية لا للعمل عليها ــ وتسجيل خصوصية ذاتية وجسدية ما فيها ــ بل لاستعمالها جاهزة قصد تغطية الواقع بوهم الواقع وتغطية الفرد المجسد بفرد وهمي . فالمهم روائيا هنا هو ان هذه الافلام ليس لها جسد ــ وكيف يمكن الكتابة بدون الالتزام الجسدي ؟ ــ بعبارة أخرى ان ضعف هذه الأفلام لا ياتي من كونها صادقة أو كاذبة (وهذا شيء لا قيمة له في السينما منذ العشرينات) أو من كونها تطابق الواقع أو تزيفه (وهذا شيء لا يهم التعبير الفني الا عندما يصبح هذا التعبير خطابا ايديولوجيا أو خطابا لاهوتيا ــ أي خطابا لا يخطىء عند ما يصدر الحكم) ، بل ياتي أساسا من كونها وأبطالها الثلاثة تشكل اواليات تعويضية منذ زمن طويل . ــ فالكوميديا الموسيقية والواقعية الجديدة والنقد الفكاهي الايطالي ، هذه النماذج الاصلية هي التي تحدد سينمائيا الاطار التعبيري الذي تتحرك داخله أفلامنا الثلاثة وتبقى دون ما وصل اليه كل نموذج منها في تربته ، وكأنها واجهته على انه انا اعلى لا يمكن تحقيق منطق كتابته وبالاحرى تجاوزه (اي نفيه باثباته كحاضر غائب) .

فالتبعية هنا بالنسبة « للحياة كفاح » ، و « شمس الربيع » ، و « القنفودي » يمكن اذن أن تحدد كاعادة انتاج لنمط كتابة مؤرخ لم يعد يطابق واقع ــ معطيات ــ الوسائل ــ الكتابية بل يجعل النظرة الى الواقع ــ المصور لا تدرك هذا الواقع بالعين التقنية الملائمة : عين الكتابة السينمائية المسايرة لتطور وسائلها التعبيرية ، كانت هذه الوسائل مادية تقنية أم نظرية فكرية ــ وتاريخ الكتابة السينمائية ما هو في آخر المطاف الا كتابة تاريخ السينما حسب تطور تقنياتها والتنظير الموافق لذلك .

15 ــ ونقصد بالتبعية أيضا أن أفلاما مثل « وشمة » (1970) و « الشركي » (1975) و « الايام الايام » (1977) رغم انها فتحت المجال لتسجيل خصوصيات ذاتية : منبثقة من رواية الواقع المعيشي (على أن الواقع عند ما يصور يصبح حتما رواية لواقع !) ، ورغم أنها أعادت بعض النظر في الكتابة السينمائية المتداولة حسب المنظور الذي نعتبر انطلاقا منه بعض الكتابات تقليدية ومتداولة هنا في بلادنا (الرواية الغرامية ، روايات العنف المخيف ، الرواية البوليسية ، روايات الكوارث ... الخ) ، الا أن هذه الافلام ليس لها من رغبة غير أن تتشكل تطبيقات سينمائية لنظريات (أو

لتصورات نظرية) قد يكون من الضروري حاليا استغلال نتائجها على مستوى التعبير السينمائي، لكن شريطة أن لا تنهار أمام مفاهيمها الكتابة السينمائية بوصفها رغبة ذاتية تنتج واقعا روائيا لا محاضرة مصورة تثبت صلاحية نظرية ما من خلال اعادة انتاج برنامجها على الشاشة .

فعند ما يطلب من السينما ان تفكر في كتابتها ، ليس معنى هذا أنه يجب على الفيلم أن يصبح بمثابة أعمال تطبيقية بالنسبة لنسق فكري ما . ذلك لان هذه الطريقة لا تفتح امام ناهجها طريق التعبير الفني بقدر ما تدفع به الى الشروع في طريق التهريج والتكرار . ومن اللازم أن نلاحظ هنا ان أحسن الافلام ذات المضمون الايديولوجي الصريح ليست جيدة لأن مضمونها ايديولوجي أو تحليلها صحيح (!) بل لانها ليست أعمال اعلان وضغط ، أو ترغيب وترهيب ـ فهي جيدة رغم مضمونها أو زيادة على مضمونها (حسب زاوية الادراك) .

بعبارة أخرى ، عند ما يصبح الفيلم تكرارا لنظرية (أو لتصورات نظرية) غير ناتجة ضروريا عن جسد نص الفيلم ذاته على أنه دال رمزي وخيالي مستقل (أي رواية) ، فاننا نجد أنفسنا أمام تمارين : تمرين حول القراءة التحليلية ـ النفسية لواقع مغربي عزلت داخله مجموعة من المؤشرات تقبل هذه القراءة فركبت على أنها صورة نموذجية للواقع المغربي (وشمة)، وتمرين حول القراءة السيميولوجية لواقع المرأة المغربية وعنف صمتها ركب بحصر كل ما يثبت امكان صلاحية هذه القراءة (الشركي) ، وتمرين حول القراءة الاثنولوجية لواقع الهجرة من البادية بني باقتطاف كل العلامات التي من شأنها أن تسمح بهذه القراءة. ـ واذا كانت حقيقة كل كتابة هي في أساسها قراءة لموضوع ما ، فان بنية النظرية (أو التصورات النظرية) التي تسمح بقراءة ما تنعكس على الكيفية التي تكتب بها هذه القراءة فيلميا على الشاشة . ـ وقد تؤدي تبعية الكتابة لما يؤسسها من قراءات مستقاة بدورها من نظريات جاهزة (أو تصورات نظرية) الى نسيان الرواية ، بينما تستطيع الرواية ان تكون المكان بالذات الذي يلتقي فيه مشروعا القراءة والكتابة معا، فينتج هذا التعامل ما يمكن أن تسميه بالفائض في الرغبة (ايزنشتاين ، مورنو، شابلين .. الخ في الماضي ، ساتياجيت راي ، كودار ، عصمان سنبين ... الخ في الحاضر) .

فيمكن القول اذن ان تبعية الكتابة للقراءة (وكأنهما شيئان متمايزان) هي التي تعطي «وشمة» و «الشركي» و «الايام الايام» جديتها من جهة وضعفها من جهة اخرى . ( ) جديتها لانها ترتكز على تصور مضبوط ومتناسق بالنسبة لما تصوره من وقائع ـ وليس غريبا بالتالي أن تثير هذه الافلام نقاشا طويلا

ومتعارضا ذلك لان لها على الاقل جسد النظريات (او التصورات النظرية) التي تؤسس كتابتها . 2) وضعفها لانها لا تعمل على حل معادلة القراءة ـ الكتابة ، بل ان كل همها هو ان تظهر الوقائع (او العلامات) طبيعية على الشاشــــة .

بينما نعلم ان كل ما يظهر على هذه الشاشة هو تطبيــق سينمائــــي لنظريات (او تصورات نظرية) تطغى على رواية الواقع وتنفي واقع الرواية وتستغيث بالتعليق الذي يصبح عندئذ ضروريا (وما التعليق في هذه الحالة الا محاولة للكشف عن المرجع النظري لهذه التطبيقات مع تحديد مدى براعة المخرج في تغطيته حتى تظهر الامور طبيعية على الشاشــة ؟ .

16 ـ ومع العلم ان بوادر مستقبل الخطاب السينمائي المغربي توجد الآن مسجلة في افلام مثل « وشمة » و « الشركي » و « الايام الايام » ـ وأفــلام تنهج عموما نفس الطريق مثل « الف يد ويد » (73) و « رماد الزريبة » (78) ـ فان هناك شيئا اساسيا لا يصح تغافله ، فالرواية هي ما لا تستطيع السينمــا ان تستغله كمدلول فقط ، بل هي دال السينما بعينه . ـ وهذه قضية نظرية قد يكون من الضروري الآن الاهتمام بها في بلادنا ، خصوصا وأن الرقابــة عندنا تشكل عائقا حقيقيا يجب ادخاله في حقل الخطاب السينمائي كعنصر مكون له ، سواء اكانت هذه الرقابة تحرص على فرض احترام للمبادىء الاساسية التي تكون الركائز الصورية للدولة (سياسية ، دينية ، اخلاقية) ، ام كانت تتقمص وهميا ذاتية المتفرج على انه كائن متجانس يدعى جمهورا ، وتحكم انطلاقا من ذلك على ما هو صالح تجاريا او غير صالح . ـ

17 ـ وان لم يبرز الآن اهتمام جدي من طرف العاملين في حقــل الابــــداع السينمائي بما ينطوي فعليا تحت اشكالية الرواية والكتابة في علاقتهما مع ذات الخطاب، فانه قد لا يبقى للمخرج السينمائي المغربي الا ان يكتب افلاما لنفسه ولاصدقائه ، وعندما يصل الى مستوى الخطاب المجسد في رواية واقعه ورغبته ، ان ينتظر حكم المهرجانات الدولية (بكل ما يتضمن هذا الحكم في حالة سينمانا الراهنة من ابوية أو امتصاص الدم) أو حكم التاريخ، كما يقال.

نور الدين الصايل
(الرباط ـ دجنبر 1979)

ملاحظة : نظرا لظروف قاهرة ، خاصة بطبع العدد الماضي من المجلة ، لــم نتمكن من نشر سوى جزء من هذا المقال ، كما وقع تحريف في اسم كاتبه . لذلك نعيد نشره هنا كاملا ، مع الاعتذار للاخ نور الدين الصايل .

اتحاد كتاب المغرب :
استقلال وهمي أم استقلال فعلي

ارشاد حسن

عاد اتحاد كتاب المغرب من دمشق حائزا كما يبدو على « نصر » ثقافي لا يستهان به . وسواء تعلق الامر بالدور الذي قام به الوفد المغربي اثناء مؤتمر اتحاد الادباء العرب ، او بالوضع العام الذي كان عليه المؤتمر من حيث الاعداد والتمثيل والمقررات ، فان الامر المؤكد الذي توضح للجميع هو ان استقلالية الاتحاد ، بالاقل عن التوجيه الرسمي ، كما هو المشهور ، تعززت بدرجة ، يجب ان نعتبرها هذه المرة من ثمرات النشاط الدؤوب الذي قام به الاتحاد بعد مؤتمره السادس . بما في ذلك حرصه المستمر على تمييز مواقفه واعلان توجيهه الديمقراطي التقدمي ، وبالخصوص فيما يتعلق بشؤون المثقفين في البلاد وتطلعاتهم العامة او الخاصة ، لا يهم .

وقد لاحظنا كيف انبرى غالي شكري للاشادة بهذه الاستقلالية وكيف عبرت صحيفة « تشرين » السورية عن تقديرها للمساهمة المتميزة التي مثل بها الوفد « موقف » الاتحاد . وكل هذا بطبيعة الحال يساهم بصورة طبيعية في تعضيد ما مثله الاتحاد في سنواته العشر الاخيرة من دور نضالي هام (ولو انه محدود وثقافي الى ذلك) . بل ويعطي لوجوده الثقافي في المغرب وفي العالم العربي حضورا مؤثرا ..

غير ان الامر الذي يستحق التناول المباشر في تقديرنا ليس هو الاستقلالية في حد ذاتها كما نوه بها اخواننا المشارقة على العموم او كما هي في الواقع دالة على الاتحاد ومميزة لوضعه ودوره ، فهذه قضية لم تعد تحتاج الى تثمين ، ودورها ـ على كل حال ـ كاختيار ديمقراطي لعموم المثقفين المنتمين للاتحاد ، لم يعد يقبل الجدال في فعاليته وتاثيره (المحدود بطبعه) ، بل ، ما يهم ، هو كيف يستطيع الاتحاد ، من هذا الموقع بالذات ، ان يطور عمله الاستقلالي ويضمن له توجيها ديمقراطيا تقدميا مبنيا عليه . وبعبارة مختصرة : هل يستطيع الاتحاد ضمان هذا الاستقلال كمكسب واختيار ؟؟

ان المسالة دقيقة على هذا الاساس ، وهي تتضمن اشارة مفهومة الى الاختيارات الثقافية التي يعلنها الاتحاد والى دوره في ترجمة هذه الاختيارات على صعيد الصراع الثقافي العام في البلاد . كما انها تتضمن اشارة ضمنية الى دور المثقفين وحدود مساهمتم على هذا المستوى وذاك .

ويمكن القول باختصار أن تجربة اتحاد كتاب المغرب ، خصوصا بعد مؤتمره الرابع (23 فبراير 1973) كانت فاصلة بجميع المقاييس في تحديد استقلاليته ، وربما كان الاختبار العسير الذي مر به الاتحاد في تلك التجربة هو قدرته (بما تعني هذه القدرة من وجود تيارات فكرية لها امتدادات حزبية معلومة تتصارع في اطاره على التوجيه والقيادة) على توفير الحد الادنى لموقفه الديمقراطي التقدمي في مواجهة التخطيط الرجعي المكشوف الذي قامت به عناصر تنتمي بالولاء للسياسة الرسمية بقيادة الاستاذ المرحوم عبد القادر الصحراوي آنذاك من أجل تحويل الاتحاد عن اهدافه ، وربما من اجل ادماجه في التوجيه الرسمي واستغلاله كاطار ثقافي منظم لاغراض لا علاقة لها بقضايا الثقافة والمثقفين .

وقد ظهر الحد الادنى المذكور اعلاه وقتها في شكلين :

الشكل الاول ، وتمثل في التحالف السياسي الذي عقده التيار الوطني الديمقراطي العريض ، لمواجهة التكتل الرجعي المدعوم بالتوجيه الرسمي وقد قام المرحوم علال الفاسي ـ كما ظهر للجميع وقتها ـ بدور نشيط في دعم هذا التحالف ، رغم أن فريقه وقتذاك كان متحمسا بصورة قوية لانتزاع قيادة الاتحاد مرة أخرى والتخلص او الحد من قدرة العناصر التقدمية على فرض اختياراتها عليه .

اما الشكل الثاني ، فقد ظهر في مقررات المؤتمر نفسها ، وفي المواقف التي اعلنها من مختلف القضايا التي يبحثها المثقفون في حينه ، دون ان تجد هذه المواقف وتلك القرارات طريقا الى النشر ومجالا للتعريف ، وربما كان ذلك من المفارقات الغريبة التي طبعت الحد الادنى وقتئذ ، مع الاقرار بأن التواطؤ الذى تم على هذا الصعيد هو ايضا من نتائج المواقف المتقدمة التي جاءت في المقررات ، ومن تعارضها بصورة واضحة مع بعض الاختيارات الحزبية الضيقة .

غير انه قد يكون من غير المفهوم لماذا جاء الحد الادنى على هذا النحو اذا لم نذكر بان التطورات السياسية نفسها في ذلك الوقت من بداية سنة 1973 كانت متوترة ومتلاحقة في الداخل والخارج على حد سواء ، بحيث عززت الميل الديمقراطي لدى المثقفين بوجوب اتخاذ مواقف متقدمة من قضايا الصراع والتناقض الماثلة امامهم بتحد وعنف وطنيا وعربيا ودوليا في آن ، دون ان يخلو الامر من مساومات وتنازلات واخذ ورد ايضا .

ولهذا الامر بدا ان الحملة التي اعلنها ممثلو الثقافة الرسمية على صفحات جريدة (الانباء) والبعض الآخر على صفحات جريدة (المغرب العربي) من اجل شق الاتحاد واستعداء السلطة ضد المثقفين التقدميين بأسلوب غاية في الاسفاف والتهور (لم ينج منه عبد الكريم غلاب نفسه بحيث اتهمه عبد القادر الادريسي بالتساهل مع « اليساريين ») ، لا تخرج في دعاويها التحريضية عن طبيعة التطورات السياسية نفسها التي جنحت بصورة مؤكدة في ذلك الوقت الى قمع كل ممارسة ديمقراطية متحررة .

الا ان الحقيقة التي يجب ان نذكرها بهذا الصدد ، هي ان مضمون الحد الادنى الذي خرج به المؤتمر ووطد به استقلاليته ، لم يكن في مستوى التطورات السياسية التي اشرنا اليها ، ولم يحمل في ذاته وعيا متقدما بضرورة مواجهتها مواجهة ثقافية فعلية ، وقد يكون الامر عائدا بالدرجة الاولى الى طبيعة التناقضات الكامنة في صلب وفي بنية التيارات الثقافية والفكرية التي ارتضته عن قناعة مجدئية او عن تاكتيك سياسي من املاء موازين القوى داخل المؤتمر ، وهذا صحيح وفي محله ، الا انه يعود ايضا وبدرجة لا يمكن التقليل من شأنها بأي حال الى « الاختيارات » الثقافية التي مثلتها القوى المشاركة في المؤتمر عن طريق الاتحاد ، وقد بقيت هذه (الاختيارات) حبيسة لتصورها الحزبي الضيق لشروط العمل الثقافي في اطار الاتحاد وبين المثقفين ، جاعلة من الثقافة ، وهذا جانب أول ، ملحقا ذيليا لتوجهها السياسي الايديولوجي الموقع بمصالحها الطبقية ، فلا تعيرها اي اهتمام يليق بها كحقل ومجال للتأثير والتوجيه . ومرافقته في نفس الوقت لضرورة العمل الديمقراطي على الواجهة الثقافية في صيغة جبهوية عريضة تستوعب في اطار اختيارات ديمقراطية تقدمية ، متوازنة ومضبوطة ، كافة المثقفين الطامحين الى بناء ثقافة ديمقراطية تستجيب لطموحات الجماهير الشعبية في هذا المجال الهام .

ان القضية اذا شئنا التحديد كانت على علاقة وثيقة بمستوى الوعي وبنوعية المصالح السياسية ، وقد ابانت تطورات الاحداث والمواقف بعد 1973 ان بعض القوى الوطنية كانت ترفض ذلك للاعتبارات المذكورة ، في حين كانت تمهد الطريق بذلك ايضا لعقد تحالفات اوسع واشمل على مستويات أخرى .

وقد لا يكون في الامر من جديد حين نجزم بأن الفريق التقدمي في الاتحاد، اصبح منذ ذلك الوقت هو صاحب القرار والمبادرة ، وعلى يده تمت معظم الخطوات التي أقدم عليها الاتحاد في علاقاته الداخلية والخارجية وفي اسلوب نشاطه الفكري ودوره الثقافي في البلاد .

والحاصل ان تركيزنا على الظروف العامة التي احاطت بالمؤتمر الرابع، وتشديدنا على بعض الاوضاع التي تمت فيه هـو بقصد الوصول الـى خلاصتين ، نجملهما على النحو الآتـي :

1 ـ ان استقلالية الاتحاد ، فوق انها مكسب تاريخي قائم ، هي من حاصل نشاط المثقفين التقدميين في صفوفه ومن حورهم الثقـافي المعـارض للهيمنة والتبعية ، وبالخصوص للتوجيه الرسمي الذي هو في حقيقـة الامـر توجيه الفكر البورجوازي الرجعي ، الامر الذي لا يعني على اي نحو ان الاتحاد في اطار استقلاليته لا يتبنى اي توجيه . فقد تكون هذه اغلوطة لا تستحق التفنيد . ولذلك يجب ان نأخذ استقلاليته في حدودها النسبية جدا . فمـن المعروف ان التيارات التي تعاقبت على توجيه الاتحاد وتحكمت لسنوات طويلة في قيادته لم تكن منفصلة عن التوجيه الحزبي الذي كان يعضدها في نشاطها العام . غير انه من الحق ان نقول بوجود صيغة ديمقراطية غير مكتوبة وكانت هي الحد الادنى للعمل المشترك مع ذلك .

2 ـ ان استقلالية الاتحاد ، لم يتجاوز بعد مستواها العقـدي . فهـي بالاساس استقلالية لا تحكمها اية صيغة ملموسة للعمل الثقافـي المتميـز والمضبوط . ولا تقوم بالخصوص على اي برنامج ثقافي يسندها كاختيار .

ومن نافلة القول ، بناء عليه ، ان استمرار هذا الوضع ، سيجعل الاتحاد في المستقبل ، القريب او البعيد ، منظمة غير قادرة على حماية وجودها المستقل، اذا لم تعمل بارادة جميع المثقفين المنضويين تحت لوائها على فرز هويتها المستقلة وفق برنـامج مرحلي للثقافة والنشاط الثقافي يكون مبنيا على معطيات الصراع على هذه الواجهة والظروف العامة التي تفعل فعلها القوي فيها . ولا مراء في ان المرحلة الراهنة من تطور اوضاع البلاد تتطلب هذا البرنـامج المرحلي وتزكيه بالفعل ، ان على اتحاد كتاب المغرب بعبارة اخرى ان يحدد موقفـه الدقيق من خصوصية التنـاقض الذي يتعلق بـه كجمعية ثقافية وللمثقفين ، أي بين وجوده التاريخي ـ المرحلي المستقل ويبين خطر الانزلاق بهذا الاستقلال الى تبعية مكشوفة او مقنعة تقضي على سمعته ودوره وديمقراطيته معـا .

والواقع انه بعد سبع سنوات من وجود اتحاد كتاب المغرب على هـذا النحو المتنـاقض ـ اذا كان قد وعاه ـ لم يعد من المقبول بالنسبة للمثقفين التقدميين المغاربة ، الحديث عن اي نوع من الاستقلالية كما يفعل اخواننـا المشارقة عن جهل بالاوضاع (مع افتراض حسن النية) ، ناهيك عن استقلالية فعلية مضمونة ، الى ان يتفطنوا لخصوصية الوضع الذي تجتازه جمعيتهـم ويقبلوا على تدارس الاوضاع بروح جماعية بنـاءة تتوخى ابراز دور الاتحاد كمنظمة ثقافية ديمقراطية مستقلة ذات توجيه تقدمي يخدم في مجاله مطامح

التحرر الثقافي والفكري من خلال برنامج يدرك الابعاد الحقيقية للنضال الديمقراطي بجانب الجماهير الكادحة باصرار للتخلص من هيمنة الفكر البورجوازي والامبريالي على السواء .

فهل يدرك الاتحاد قبل مؤتمره السابع اشكالية وجوده الخاص ويتجنب الاغترار عن وعي بالاحاديث المسولة عن استقلالية قد تصبح وهمية يوما ما ؟؟ وهل يتمكن الاتحاد من تحويل استقلاليته المنتصرة موحليا في دمشق ، الى انتصار استقلالي في المغرب ؟؟

ارشاد حسن
6 يناير 1980

● اتحاد كتاب المغرب / ملتقى الرواية العربية الجديدة

بتنظيم من اتحاد كتاب المغرب ، انعقد بمدينة فاس خلال الايام 21 / 24 ديسمبر 79 ، ملتقى للرواية العربية الجديدة ، استدعى له الاتحاد عددا من الروائيين والنقاد المغاربة والمشارقة . وقد حضر الى المغرب للمشاركة في هذا الملتقى كل من محمود امين العالم ، صنع الله ابراهيم ، إدوار الخراط ، جمال الغيطاني ، سهيل ادريس ، عبد الرحمن منيف ، بطرس الحلاق ، عبد النبي حجازي ، غالب هلسا ، برهان غليون ، عبد الكريم قاسم ، طراد الكبيسي . كما شارك في هذا الملتقى من المغرب : محمد برادة ، عبد الكبير الخطيبي ، عبد الفتاح كيليطو ، احمد المديني ، محمد شكري ، عبد الكريم غلاب ، محمد عز الدين التازي ، مبارك ربيع ، سعيد علوش ، والطاهر بنجلون .

ورغم ان الملتقى كان مغلقا ، فقد ساهم في مناقشاته عدد من اعضاء الاتحاد ، وبعض اساتذة الجامعة ، والمهتمين .

كان الافتتاح صباح يوم الجمعة 21 ديسمبر ، بمدرج كلية الآداب ، حيث تجمع جمهور غفير من الطلاب والاساتذة للاستماع لكلمتي الافتتاح اللتين القاهما كل من الاستاذ محمد برادة، رئيس اتحاد كتاب المغرب ، والاستاذ محمود امين العالم . وقد جاءت كلمة الاستاذ برادة الافتتاحية كمحاولة للرصد التاريخي الاشكالي لمسار الرواية العربية ، وتوجيهاتها ، منذ مرحلة الانطلاق مع المويلحي ومحفوظ وحنا مينه ويوسف أدريس وغالب طعمة فرمان ، وتنامي هذا المسار الى فجيعة يونيه 67 . « وفيما اختلفت التاويلات فان الرواية العربية الحديثة ، جاءت قريبة في اشكالها ومضامينها من الرواية الاوربية ، لان الفلسفات الاقتصادية والاجتماعية الموجهة للنهضة العربية تدور في فلك تلك الصورة العامة للمجتمعات الغربية رغم استحالة تحقيق نفس النتائج ، من ثم فان المثاقفة ، وبخاصة في تاريخ الاستعمار قد مهدت لقيام رؤيات استيتيقية وادبية تمتح من منابع متباينة تتقاطع فيها التصورات المثالية بالمفاهيم المادية الجدلية ، ولكن تبلور الادب لا يمكن ان يتم استنادا الى اختيار ارادي او انتقائي لانه جزء متفاعل مع البنيات العقلية والاقتصادية ومع اللغات الاجتماعية وتحديدتها ، وكل ذلك نتاج للتاريخ بابعاده المادية والنفسية ، وبمظاهره الملموسة ومساربه الخفية » . وقد استمرت كلمة الاستاذ برادة في تحديد التصور الاستتيقي والايديولوجي والاجتماعي الذي ظل يحكم النظرية الروائية .

أما الاستاذ محمود امين العالم ، فقد جعل محور كلمته الافتتاحية هو « رواية الامة العربية وما تمتليء به صفحاتها اليومية من محن وفواجع ونكسات » ، والرواية الادبية العربية ، كما ركز حديثه على علاقة هذه الرواية بالحقل الايديولوجي والنقد الادبي ، فهو يرى بخصوص هذه المسالة الاخيرة ، ان بعض الدراسات النقدية الجديدة ، تجنح « الى الشكلية الخالصة ، ولا اقول جنوحا الى الاهتمام والعناية بشكل التعبير ... مما يفصل العمل الادبي عن دلالته التاريخية والاجتماعية ، ويصبح به النقد الادبي مشرحة لجثث باردة » .

والملاحظ ان كلمتي الافتتاح ، قد حققتا خروجا عن الطابع البروتوكولي الترحيبي ، لتشكل مدخلا حقيقيا الى الملتقى .

واذا كنا لا نقصد من هذا العرض لاشغال الملتقى التتبع الدقيق والتغطية الكاملة ، لان

ذلك لا يمكن ان تقوم به الا المداخلات والمناقشات نفسها ، فما يهمنا هو التعرض للمحاور الاساسية التي طرحتها المداخلات ، حيث كان توزعها على الشكل التالي :

- تجـارب ذاتيـة .
- دراسات تطبيقية لبعض النماذج الروائية .
- طروحات نظرية وتصورات نقدية لواقع الرواية العربية .

ففي لمحور الاول ، محور التجارب الذاتية ، تحدث كل من الدكتور سهيل ادريس وعبد الكريم غلاب ، عبد الحكيم قاسم ، ادوار الخراط ، محمد شكري ، صنع الله ابراهيم ، جمال الغيطاني ، عبد الرحمن منيف ، ابرز الروائيون مفاهيمهم المختلفة للواقع الحياتي والاجتماعي، ولانساق التعبير التي يعتمدونها في الرواية او السيرة الذاتية . انطبعت بعض هذه المداخلات بالطابع الشخصي احيانا الا ان بعضها الآخر قد حاول تعميق منظوره لتجربته الذاتية ، عن طريق اعادة فهمها من الخارج ، وربطها بالمجال الروائي والمجال الاجتماعي .

تحدث عبد الكريم غلاب عن كفاحه الوطني وتجربته في زنازن الاستعمار ، وتجليات ذلك في اعماله الروائية ، كما ركز سهيل ادريس حديثه عن « الحي الاتيني » كتجربة للسيرة الذاتية في القالب الروائي ، اما محمد شكري فقد اختار الحديث عن مفهومه للسيرة الذاتية الشنطرية ، ومما جاء في مداخلة محمد شكري : « ان الكتابة الملائكية عن الانسان ، قد تسلي ولكنها لا تخدم ولا تغير . أننا لا نملك الحرية والخيار في الكتابة التطويرية لان بعض الانظمة العربية والرجعية مسكونة بمرض ازدواجية التفكير » . « ان ما كتبته في هذه السيرة الذاتية اعتبـره وثيقـة اجتماعية ، وليس ادبا عن مرحلة معينة بآثارها السيئة التي ما زالت تنخر مجتمعنا » . جاءت مداخلات كل من صنع الله ابراهيم ، جمال الغيطاني ، ادوار الخراط ، كمحاولة لاضاءة بعض جوانب ابداعاتهم الروائية ، وقد ربط بعض هذه المداخلات بين الروايات والمكتوب النقدي الذي تناولها من منظور قد يختلف عن تصورات الكاتب ومنطلقاته ، كالذي عبرت عنه مداخلة صنـع الله ابراهيم في حديثه عن « نجمة اغسطس » ، ومداخلة جمال الغيطاني عند ما تحدث عن « وقائع حارة الزعفراني » ، وايضا عندما ركز على استلهامه للتاريخ المملوكي ، والمراجع التراثية ، في المجال الروائي ، محاولا وضع الحد الفاصل بين اعادة كتابة التاريخ ، ضمن الرواية ، وبين جعل هذا التاريخ ديناميا ومتحركا داخل الفضاء الروائي ، ليكسبه دلالات جديدة . بينما توقفت مداخلة عبد الحكيم قاسم عند مفهومه للريف والمدينة ، وعلاقة ذلك باختيار المجال والشكل الروائيين . « اخترت دائما لغة سلفية ، تجنبت ذلك التوتر في اختيار الكلمة وتركيب الجملة ، وتطور الحدث واقدار الشخصيات والجو العام الذي يحيط بهم ، وكان العمق دائما في كتابتي غائر الصمت والافق موحشا محيقا » . اما ادوار الخراط ، فقد احترز من ان يقع في اللبس بين الناقد والكاتب ، خصوصا وانه سوف يتحدث عن رواية واحدة طبعت في نسخ محدودة ، وهو يرى انه يتوجه نحو الرواية الشمولية « سعيا وراء ما يمكن ان يسمى بالحقيقة الكاملة ، لكي لا يصبح الجزء محورا اساسيا يطغى على الكل ، كما اعتبر نفسه يخوض في غنائية ذاتية . ايضا طرح عبد الرحمن منيف تصوره لتجربته من خلال تصريحه بانه جاء الى العمل الروائي صدفة ، وهكذا تظل الرواية بالنسبة اليه اداة محاربة ، وقد كان غير مرتاح لما قرا من روايات سياسية ، لان غيرها من الروايات كان اعلى قيمة فنية ، ومن هذا المنطلق ، حاول ان ينوع اساليب الكتابة من عمل روائي لآخر ، وهو يتوقع ان ما سيكتبه هو الاهم في تجربته .

وقد اعقبت هذه التجارب - التي لم تقدم متجانسة ضمن برنامج الملتقى ، بسبب تأخر وصول بعض الروائيين - مناقشات حادة ساهمت في تعميق مفهوم التجربة ومحاكمتها من منظور يقترب من النقدية العلمية .

اما الدراسات التطبيقية ، فقد تركز بعضها على نماذج روائية معينة ، كما قام بعضها

الآخر ، بالتحليل النقدي لبعض اشكال الحكاية متمثلة في الف ليلة وليلة . جاء في مداخلة عبد الفتاح كيليطو (قواعد اللعبة السردية) ان القواعد تبقى تارة غير متغيرة ، بينما تتغير اللعبة، فقد « كانت هناك محاولات عديدة لابراز قواعد السرد من افلاطون الى هنري جيمس ، مرورا بالحريري وابن الخشاب و ديدرو » . وبعد ان اشار الى بعض هذه الدراسات الجذرية التي تعرضت للسرد ، ككتاب فلاديمير بروب « الحكاية الفلكلورية » او تلك التي قام بها كريماس ورولان بارث ، مع تنبيهه الى ان هذه الدراسات لم يكن لها صدى في العالم العربي ، خلص الى تحديد موقفه من الشكل الادبي كمستويات متعددة لا بد من مراعاتها اثناء العملية النقدية ، وقد تعرض الى نماذج من هذه الامكانيات ، كالتي تتعلق بالحقل السردي ، اذ ان الحكاية « كمجموعة من الاحداث (او الافعال السردية) التي تتوق الى نهاية ، اي انها موجهة الى غاية ما ، هذه الافعال السردية تنتظم في اطار (سلاسل) تكثر او تقل حسب طول او قصر الحكاية » . وتحدث عن الرباط الزمني الذي يربط بين الافعال السردية ، كما حدد ثلاثة من القواعد التي يمكن ان ترتكز عليها اللعبة ، وهي : 1) ارتباط السابق باللاحق . 2) نوع الحكاية . 3) افق الاحتمال والعرف . مع محاولة تطبيقية لهذه الثلاثية على حكاية الخياط والاحدب ... وما وقع بينهما ، كنص حكائي من الف ليلة وليلة .

تحدث عبد الكبير الخطيبي (عن الف ليلة والليلة الثالثة) انطلاقا من هذا المدخل : « احك حكاية وإلا قتلتك » ك « مبدأ جوهري في سلسلة الف ليلة وليلة ، مبدأ القص باعتباره فتنة مطلقة » . وتحدث الخطيبي عن وحدة المتناقضات داخل الحقل السردي ، ووحدة جميع استعمالات الزمن ، ففي الف ليلة وليلة ، تستمر السلسلة بين الدم و المني ، وتاتي الليلة البيضاء تتويجا لتضاعف الليل والنهار ، واختيار الجسد الذي لا ينام ، انها ديمومة بلا زمن ، وهي ايضا عنصر سردي ونظرية للحكاية « كافتتان متبادل بين الموت والحكي ، بين الليل والنهار » .

اما مداخلة بطرس الحلاق (نشأة الرواية العربية بين النقد والايديولوجيا) فقد انطلقت من مجموعة من الاسئلة حول علاقة الرواية العربية بالرواية الغربية ، وحدود التقليد والاقتباس والتأثر في مرحلة نشأتها ، اي وجوه النقد الروائي اقتبست ؟ علام يدل هذا الاختيار في بنية المجتمع الذي تتبناه ؟ وياخذ البحث رواية « زينب » كمرتكز لدراسة اشكالية اقتباس هذا النوع الادبي عن الغرب ، مع عدم تطويره ، وهو نفس مسار النقد الروائي .

تدخل عبد النبي حجازي حول (انماط رؤية العالم في رواية السبعينات) من خلال ثلاثة محاور في السياسة والدين والجنس ، « وفي مشاكلة السلطة والمجتمع يتكون نوعان من القمع هما القمع الداخلي الموروث فينا ، والقمع الخارجي الذي تمثله السلطة منصبة نفسها حامية للدين و المجتمع » . وبعد ان صنف رواية السبعينات في ثلاث اتجاهات : 1) ثوري . 2) محافظ ذي رؤيا مثالية مطلقة . 3) وجودي . انتقل الى تطبيق الاتجاه الاول على ثلاث روايات هي « جرماتي » لنبيل سليمان ، « عرس بغل » للطاهر وطار . « الافعى والبحر » محمد زفزاف .

ايضا تدخل محمد برادة بدراسة تطبيقية (الرؤية للعالم في ثلاثة نماذج روائية : ثرثرة فوق النيل / الزمن الموحش / نجمة اغسطس) استهلها بتحديدات اولية طرح من خلالها مسالة المعايير الشكلية والمضمونية ، والحكم القيمي الذي يفاضل بين القديم والجديد ، واعتبر ان عمق المسالة يتعلق بالمنهجية التي يسلكها الدارس او الناقد لتحديد الاشكالية وتحليل عناصرها قبل اصدار الاحكام . « ان الرؤية للعالم هو المصطلح الاجرائي الذي ساعتمده لمحاولة تحديد العلائق بين ثلاث روايات كتبت في فترة متميزة ، وبين الرؤيات للعالم المتواجدة في المجتمعات العربية خلال نفس الحقبة » . كما اشار الى انه لا يقصد باستخلاص الرؤيات الى العالم « اختزال الاعمال الروائية الى صيغ ومقولات ذهنية وفلسفية لاثبات التماثل القائم بين

مجتمع الرواية ومجتمع الحياة » .. من هذه التحديدات وغيرها قدم محمد برادة دراسته التفصيلية للروايات الثلاث .

تتمحورت مداخلة الاستاذ محمود امين العالم ، حول ثلاثة نماذج روائية ، هي « نجمة اغسطس » لصنع الله ابراهيم ، « وقائع حارة الزعفراني » لجمال الغيطاني ، « يحدث في مصر الآن » ليوسف القعيد ، وقد اوضح الاستاذ العالم أن ما يجمع هذه الروايات ، هو انها تتحدث عن تاريخ واحد محدد ، وانها تكاد تلتقي في اساليب التعبير الفنية ، ثم ان لها دلالات متقاربة.
قدمت بعض الدراسات للملتقى رؤى نقدية كانت تستعين بالاشارة الى الروايات العربية ، ولم تشكل تطبيقا استقرائيا وتجزيئيا لبنياتها الداخلية والخارجية ، بينما تركزت هذه الدراسات ، في بعضها ، على الحديث الخارجي عن النص الروائي ، كمسالة الالتزام التي طرحتها مداخلة الطاهر بنجلون ، وعلاقة الواقع العربي بالرواية ، كما قدمتها مداخلة برهان غليون ، وعلاقة النقد الادبي بالادب الروائي والهوية العربية في مداخلة طراد الكبيسي .

عبر سعيد علوش عن طرح اشكالي لـ (الواقع والمتخيل والمحتمل في الرواية العربية) ، من خلال محاولة رصد مجموعة من الملابسات والتناقضات المفهومية ، كما رفض في البداية ان تكون مداخلته استعراضا تاريخيا ، ثم عبر عن اشكالية موضعة الابداع الروائي داخل الانتاج الثقافي السائد ، فقد اثارت رواية (الارض) لعبد الرحمن الشرقاوي خلال الستينات نقاشا حول « الواقعية الاشتراكية والالتزام كعلامات على طريق (عكس الواقع) مرة و (محاكاته) مرة اخرى » . وبقيت صورة الواقع ضبابية او وجودية او شبه وجودية واقعية ، لان أحدا لم يفكر في رسم الحدود الفاصلة بين العالم الروائي بايهامه والعالم الخارجي بتسطيحه » . ثم يخلص الى ان الواقع قد بدا تاريخيا عند جرجي زيدان ، واجتماعيا عند محفوظ ، وسياسيا عند منيف ، مع هذا فالاشكالية ليست في تصنيف واقع الاجيال ، ولكن في الكيفية التي عبرت عنها والادوات الموظفة والرؤى الحياتية المتطورة . تستمر حلقات المداخلة ، حول واقع الوعي الحضاري ، وواقع الوعي بالصراع الايديولوجي ، والمتخيل ، والبطل الاشكالي ، والاسلوب والاسلوبية .

أما طراد الكبيسي في مداخلته (مشروع رؤية نقدية عربية للرواية العربية) ، فقد انطلق من تصور خاص لعلاقة الابداع الروائي بالنقد ، يرى من خلاله ان هذه العلاقة ان لم تكن قبلية فهي موازية على الاقل ، اذ ان الرواية بالنسبة للادب العربي هي فن عربي ، وليست ملحمة البورجوازية الغربية . وهو يفترض ان يكون للرواية « منهجها الخاص النابع من طبيعة تجربة الروائي العربي الخاصة ، بدءا من اللغة الى معاناة التجربة اليومية ، فخصوصية التفكير وأسلوب التفكير لهذا الكائن السوسيولوجي الذي يدعى المواطن العربي » ثم انتقل الى ما يسميه بعض الاوهام كاعتبار الرواية العربية قد طلعت من وسط اغترابي اوربي ، وهذا يفترض منهجا غربيا ، استعارة بعض المقولات أو المناهج الاوربية وتطبيقها على الروايات العربية ، المقارنات الساذجة بين عمل ابداعي اوربي وآخر عربي ... وقد حدد وضعا اشكاليا للاديب في العراق ، يتجلى في « شحة الرواية وارستقراطية الشعر » ، رغم اننا نجد جذور الرواية في العراق قديمة . وبعد تقصيه لمراحل هذه الرواية ، خلص الى الحديث عن رواية الحقبة ، والادب القومي .

جاءت مداخلة احمد المديني (ثلاثة ازمنة في زمن واحد) ، لتطرح بعض التأملات حول المجال النظري للرواية العربية ، من خلال الابتعاد عما يسميه بالزنازن النقدية الصدئة ، والاقتراب من قبول امكانات متعددة للحوار والبحث واستخدام إكثر المناهج تطورا ، وخصوصا تلك التي تعطي الأولوية للنص الابداعي وتستخدم في التعامل معه وساطات عدة ، وايضا من خلال تاكيده على الصوت الخاص والمتميز والمنفرد خارج كل التقسيمات النقدية القطعية ، ويقول انه يتكلم خارج نظرية الانعكاس التي تضفي في تلافيفها العديد من المفاهيم والاحكام

الملتقية والمشوهة . ثم انتقل ليتحدث عن الزمن الروائي ورواية الاخبار والطرائف ورواية الخيبات والانوات المريضة والرواية الاشكالية ، وبعد ذلك تحدث عن روايته زمن بين الولادة والتحـلـم .

في بداية مداخلة برهان غليون (تاملات في الواقع العربي والرواية) ، عبر عما يطرحه الموضوع من استفهامات لا نهاية لها حول معنى الواقع ومعنى الرواية معا ، ونساءل عن نوعية هذا الواقع الذي تجب « رؤيته في الرواية او رؤية الرواية فيه » . « إن الرواية تبدو كاعادة بناء لتاريخية الواقع ، تعكس هي ذاتها حجة هذا الواقع الى مراجعة تاريخية ، الى مرآة ، ويمكن لهذه المرآة ان تكون مستقيمة ترد الصورة كما هي لواقع يبخل ذاته في حبة صعوده وتماسكه ، او مقعرة تعيد تركيب هذا الواقع في اتجاه او آخر . هذا لا يعني ان الفرد هو موضوع الرواية ، ان موضوعها هو المجتمع ذاته ، ففي المجتمع يتحول الفرد الى شخص ، أي الى كون يترجم في صيرورته الكون الاجتماعي : القيم الثابتة والتاريخ المتغير معا » .

(المكان في الرواية العربية) ، هو عنوان مداخلة غالب هلسا ، حيث حدد ان ما يعنيه بالمكان هو المكان البسيط ، ذو الابعاد الثلاثة ، وهو يضطر لاسباب منهجية ان يعزله عن الزمان والحركة لاسباب منهجية ، رغم استحالة عزله عنهما . وقد تحدث عن المكان في الرواية من خلال بعض النماذج والامثلة ، وعلاقة المكان بالذاكرة ، ثم انتقل الى مفهومه للمكان في روايتيه : الضحك ، الخماسين ، والى ما يسميه بالمكان المجازي في الرواية العربية ، فهو مكان سلبي ، يقع خارج نطاق التجربة الفنية ، لا يملك استقلاليته .

تحدث محمد عز الدين التازي في مداخلته (علائق البحث النظري والكتابـي في الروايـة المغربية) عن مجموعة من القضايا الاشكالية التي تطرحها الرواية المغربية ، من بينها استحالة الحديث عن تجارب تلتقي في رؤية مركزية تتحدد داخل قانون التوحد المعرفي ، ويطرح كمثال لذلك اختلاف مفهوم السرد الروائي من رواية لاخرى ، ثم يطرح تجاهل الرواية المغربية لتبني النماذج الاجتماعية القاعدية ، وارتباطها بالشخوص البورجوازية ، سواء في واقعها او رؤيتها للعالم ، ويناقش مفهوم الواقع ، كما تطرحه الرواية المغربية ، ليخلص الى انها قـد عبرت لحد الآن عن هاجس الكتابة ، ولم تنخرط في الوعي بالكتابة ، اي البحث الذي يصوغ علائقـه النظرية والكتابية من القناعات الموحدة ، ايديولوجيا ، وفنيا .

قدم مبارك ربيع مداخلته حول (الواقع والواقعية الروائية) ، وهو يرى ان الصدمة قد ولدت هذا الوعي الحاد عنده كاتجاه ، وهي ليست صدمة هزيمة آنية عسكرية او حضارية ، بل صدمة الوعي بالطموح ومقتضيات التطور والتقدم المادية والمعنوية في تناقضها مع قيود التجمد والتبعية وعوامل الاعاقة والتطور . وعن الواقع وظاهرة التجاوز ، يرى مبارك ربيع « ان اهم مراحل الوعي وابسطه ايضا هي تلك المرحلة التي يصل فيها الانسان الى مرحلة التمييز بين ذاته من جهة وموضوعات العالم الخارجي من جهة ثانية . ثم يتحدث عن القدرات الابتكارية، والواقع الروائي ، والكتابة الموقف .

اما الطاهر بنجلون (دفاعا عن الذاتية المتمردة) ، فقد انطلق من تحديد الجواب عـن السؤال الذي يطرح الطرف الآخر في الكتابة ، فناقش مفهوم الكتابة للشعب ، من خلال معطيات الدول المتخلفة ، مبديا الحاحه على ان الذاتية ، تبقى دائما مسالة اساسية في العالم العربي ، كمشروع تاريخي للتعبير .

وقد اشرنا الى ان جميع هذه المداخلات ، قد اعقبتها مناقشات حادة ومستفيضة ، كانت مطبوعة بكثير من الجدية في الغالب ، كما ان جلسات الملتقى ، دامت في بعضها الى ما بعد منتصف الليل ، وقد اعقبت الملتقى لقاءات بين الروائيين والجمهور ، في بعض فروع اتحاد الكتـاب .

ع. ته

● من أجل فكرة مغايرة للمنفى / خوليو كورتازار

لانني لا اتوفر على اية كفاءة تحليلية ، فساقتصر هنا على رؤية جد شخصية للمشاكل التي يطرحها المنفى وادب المنفى .

ان المنفى - كواقع حقيقي وموضوع ادبي - يهيمن حاليا على الساحة الادبية الامريكية - اللاتينية . واذا كان منفيو نيكاراغوا قد اخذوا طريق العودة الى بلادهم في اللحظة التي اكتب فيها هذه السطور ، فان منفيي الارجنتين والشيلي والاوروغواي - دون الحديث عن غيرهم - يعلمون ان عودتهم بعيدة عن ان تكون فورية . فالانظمة الديكتاتورية في بلدانهم ما زالت صلبة ، مدعمة على امتداد السنوات ، من طرف تواطؤات ومصالح من كل شكل ونوع ، وكذا عن طريق الاعمال الدولي ، وطريق ذلك الجزء من شعوبها انفسهم الذي يجهل الواقع العميق لبلاده ، أو اسوأ من ذلك ، يتقبله خوفا او لشراء نمته . وحين وصل منفيو الشيلي الاوائل الى باريس ، راهن الكثيرون منهم على تغيير قريب المدى ، وكان التضامن الدولي مع شعب الشيلي مهما وأتاح بعضا من تفاؤل لم تدعمه الوقائع التي جاءت فيما بعد . الا ان منفيي الاوروغواي والارجنتين كانوا دائما اقل ثقة في عودة مقبلة ، لذلك ينبغي ملاحظة ان فترات النفي في السنوات العشر الاخيرة قد امتدت الى أجل غير مسمى .

وأنا الآن واحد من هذه « الدياسبورا » التي لا يمكن احصاء اعضائها الفرق هو ان منفاي لم يصبح على هذا الشكل الا منذ بضع سنوات : حين غادرت الارجنتين سنة 1951 ، كان ذلك بمحض ارادتي ، ودون ضغط سياسي او ايديولوجي . كذلك كان بمقدوري ، ولازيد من عشرين سنة ، ان أزور بلدي باستمرار ، ولم اجدني مضطرا للنظر الى نفسي كمنفي الا منذ سنة 1974 .

غير ان ثمة ما هو اكثر واسوأ من كل ذلك : فللنفي الجسدي أضيف ، ومنذ سنتين ، نفي ثقافي اقسى من الاول بما لا يقاس بالنسبة لكاتب يعمل في علاقة حميمة مع وسطه الوطني واللسني . وفعلا ، فقد منعت الطغمة العسكرية بالارجنتين نشر مجموعتي القصصية الاخيرة ، التي لم تبد استعدادها للترخيص لها بالنشر الا اذا تنازلت وقبلت حذف قصتين اعتبرتهما خطيرتين عليها ، أو على نظام القمع والاستلاب الذي تمثله . احد هذين النصين يشير بطريقة غير مباشرة الى الاختفاء الجسدي للاشخاص فوق التراب الارجنتيني ، والاخر يدور حول تحطيم المجموعة المسيحية للشاعر النيكاراغوي ارنيستو كاردينال فوق جزيرة « سوليتنتينامي » .

فبامكاني اليوم اذن الاحساس بالمنفى من الداخل ، أي على نقيض ذلك ، من الخارج . حين اتيح لي في الماضي ان اشارك في الدفاع عن ضحايا احدى ديكتاتوريات قارتنا ، لم يخطر ببالي قط وضع نفسي في نفس المستوى الذي يوجدون فيه ، ما دمت لم اعتبر قط بعدي عن الوطن نفيا ، بل ولا حتى نفيا ذاتيا . فمفهوم المنفى بالنسبة لي يتضمن الارغام ، والعنف في كثير من الاحيان . فالمنفي كان دائما ، وعلى وجه التقريب ، شخصا مطرودا ، ولم تكن هذه حالتي . وهنا أود توضيح انني لم أكن عرضة لاي اجراء رسمي بهذا المعنى ، ومن المحتمل جدا ، اذا رغبت في السفر الى الارجنتين ، انه سيكون بامكاني الدخول اليها بدون صعوبات ، الا ان الشيء الذي سوف لن استطيعه قط ودون شك ، هو الخروج منها . وستنفي الطغمة العسكرية ، بطبيعة الحال ، كل مسؤولية لها فيما قد يحدث لي ، ونحن نعرف جيدا بان الناس يختفون دون ان يعرف عنهم رسميا أي شيء .

وبما انني كاتب ، فمن منفى المثقفين اتحدث هنا . ليس قصدي اجراء تشخيص للوضعية، بقدر ما هو الشروع في تشخيص ذاتي . ليس هدفي التحسر على واقع هذا المنفى الذي ليس هناك ادعي للحسرة منه ، بل البحث عن جواب ايجابي للابادة الثقافية الجماعية التي تتفاقم يوما عن يوم في بلداننا الخاضعة لتسلط حكام من نوع فيديلا ، بينوتشي ، ستربسنير وغيرهم . حتى وان كان من المحتمل ان ابدو طوباويا فساقول ما يلي : انني مقتنع باننا نحن الكتاب المنفيين نمتلك وسائل تجاوز التمزق والاستئصال الذي تفرضه علينا هذه الانظمة ، وبامكاننا الرد بطريقتنا على الضربات التي يوجهها لنا كل نفي جديد ، الا انه ينبغي ، لاجل ذلك ، تجاوز بعض المفاهيم ذات الاصل الرومانسي والانساني ، أي المنظوط تاريخيا ، ومواجهة وضع المنفى

بعبارات تتجاوز جانبه السطحي ، القدري والرهيب احيانا ، والمنمذج والمعتم في اغلب الاحوال.

بديهي ان كل نفي يثير صدمة . فالكاتب المنفي هو ، بالمقام الاول ، امرأة او رجل منفي، كائن يعرف انه مسلوب من كل ما كان يملك ، ومفصول في الغالب عن عائلته ، او ، في احسن الاحوال ، مجتث عن طريقة عيش معينة ،عن عطر هواء وعن لون سماء ، عن منازل وازقة مالوفة، عن خزانة وكلب ، عن مقاهي بها الاصدقاء والكتب ، عن الموسيقى وعن فسح وسط المدينة . ان المنفي اغصان مقطوعة ، وجذور محرومة من الهواء والتراب الطبيعيين بالنسبة لها : انه مثل النهاية المفاجئة لحب ما ، مثل موت لا يمكن تصور رعبه حيث اننا نستمر في عيشه واعين به .

هذه الصدمة تجعل عددا معينا من الكتاب يغوصون في نوع من ظل العقل والابداع يحد ويفقر ، بل ويعدم احيانا عملهم . والملاحظة ساخرة إلى حد الحزن : فالحالة موجودة لدى الكتاب الشبان اكثر منها لدى المتمرسين ، ومن هنا تصل الفيكتاتوريات ، انجع وصول ، الى غاياتها المتمثلة في هدم الفكر والابداع الحرين والمناضلين . هكذا رايت اختفاء العديد من النجوم الفتية في سماوات اجنبية ، وان ما يمكن تسميته بالنفي الداخلي لافدح من سابقه : اذ يسحق القمع والرقابة والخوف في بلداننا ، وبدون رحمة ، الكثير من المواهب الفتية التي كانت اعمالها الاولى واعدة . ففي الفترة المتراوحة بين 1955 و 1970 ، توصلت بكمية من كتب ومخطوطات كتاب ارجنتينيين جدد ملاتني املا . الا انني الآن لم أعد اعرف أي شيء عنهم ، وخاصة منهم اولئك الذين يعيشون بالارجنتين . الامر الذي لا يعود قط الى السيرورة المحتومة الاصطفاء والتصفية بين مختلف الاجيـال .

ملاحظة ثانية حزينة في سخريتها : الكتاب المنفيون ــ شبانا كانوا ام متمرسين ــ هم ، على العموم ، اخصب من اولئك الذين يعانون من ضغط الظروف داخل بلدهم . اقلية ضئيلة من المنفيين تسقط في الصمت ، احيانا لضرورة اعادة التكيف مع شروط حياة وفعاليات مختلفة تحولهم عن الادب كانشغال اساسي . اما ردود افعال الاخرين ، الذين يستمرون في الكتابة ، فمختلفة : بعضهم بنهجه طريقة تكاد تكون بروستية ، يتخذ المنفى نقطة انطلاق لبحث حقيقي عن الوطن الضائع ، والبعض الاخر يكرس اعماله لاعادة اكتشاف الوطن ، ويدمج مجهوده الادبي في النضال السياسي ، ورغم الاختلاف الجوهري فمن الممكن ادراك تشابه بين الموقفين : اذ ينظر هؤلاء واولئك الى المنفي بوصفه لا قيمة ، خرقا ، وبترا من اللائق القيام تجاهه برد فعل . ولم تتح لي الى اليوم قراءة الكثير من النصوص الامريكية ــ اللاتينية تخضع فيها وضعية النفي المتميزة لنقد داخلي يلغيها من حيث هي قيمة سلبية وينقلها الى ميدان ايجابي . فالمثقفون الذين كان من اللازم ان يمثل التامل والتحليل بالنسبة لهم عملية من نوع خاص ، لا يبدو قط منهم ميل الى تطبيقها على وضعيتهم كمنفيين . من الصعب تبرير هذا الموقف ــ الذي يتفهمه آخرون بما فيه الكفاية ــ اي اولئك الذين يملكون امكانيات تجاوز هذه المرحلة الاولى الاليمة والسلبية ، ووضع انفسهم تحت شارة اخرى هي غير تلك التي يفرضها عليهم العدو .

وان تجاوز هذه المرحلة السلبية ليس مجرد امكانية ، بالنسبة للمثقفين ، وحسب ، وانما هو واجب . فقبول قاعدة اللعب المفروضة من طرف الخصم معناه التنازل له عن انتصار مزدوج : التخلص من الحضور الجسدي للمعارضين ، وابادتهم على الصعيد الفكري في عملهم كفنانين ، وعلمـاء وكـتـاب .

لكن : اذا قرر المنفيون بدورهم اعتبار منفاهم ايجابيا ؟ مع كامل علمي بانني على اهبة انحدار خطير نحو التناقض ــ اعتقد بان اختيارا من هذا النوع يطابق وعيا بالواقع مقبولا تماما . لهذا اوجه هذا النداء للقيام بتباعد عاجل ، يستند ، من بين ما يستند عليه ، الى روح النكتة، هذه النكتة التي اتاحت ، على مر التاريخ ، نقل افكار وممارسة كانا سيبدوان ، بدونها ، جنونا او هــذيــانــا .

وهنا اعود مرة اخرى الى تجربتي الشخصية : فلم يكن منفاي الثقافي الحديث العهد ــ والذي قطع الصلات تماما بيني وبين مواطني بلدي ، قراء وناقدين ــ بالنسبة لي صدمة سلبية ، اذا كان اولئك الذين اغلقوا في وجهي أبواب وطني يعتقدون انهم قد اكملوا نفيي ، فانهم مخطئون على طول الخط . إذ انهم اعطوني ، في الواقع منحة لوقت غير محدود ، اتفرغ فيها لعملي اكثر من اي وقت مضى ، ذلك ان رد فعلي تجاه هذه الفاشية الثقافية كان وسيظل هو مضاعفة جهودي

الى جانب كل اولئك الذين يناضلون من اجل تحرير بلدي . منفيون ، نعم . نقطة . كتاب منفيون ، بالتاكيد ، لكن بالتشديد على كلمة « كتاب » .

لن دكتاتوريات امريكا اللاتينية لا تملك كتابا ، بل مجرد نساخ وحسب : فلا نتحول نحن الى نساخ للمرارة ، للحقد ، للسوداوية . وضد الشفقة الذاتية ، من الافضل الادعاء – حتى وان بدا الامر ضربا من العته – بان المنفي الحقيقي هو الانظمة الفاشية لقارتنا ، لانها منفية عن الواقع الحقيقي لبلدها ، عن العدالة الاجتماعية ، وعن الفرح والسلام .

وفيما يتعلق بالعته ، فانه يمثل – مثله في ذلك مثل النكتة – طريقة لتفجير النماذج المتحجرة وفتح طريق ايجابي ، يتعذر علينا ايجاده اذا ما واصلنا خضوعنا لقواعد لعبة العدو الجامدة والحصيفة . ان « مجنون » عاملت قد انتهى بالانتصار على النظام الاستبدادي الذي كان يخنق الدانمارك : فلنتذكر هذا الواقع .

ان هذا النوع من الهجوم الثقافي يتطلب خيالا ، واختراعا ، ونكتة بل وحتى تظاهرا بالجنون الا انه ناجح بصورة مزدوجة : فاذا كان عمل المنفيين الثقافي يشق لنفسه طريقا في بلداننا (وهو امر ممكن دوما ، حتى وان لم يمس سوى اقليات من خلال شبكات خاصة) ، فان له تاثيرا كذلك في البلدان المضيفة ، ويساهم في تطوير التضامن مع قضيتنا في هذه البلدان .

الا انه ينبغي علينا – لاجل تحقيق ذلك – قطع الصلات مع القائمة المالوفة لمصطلحات المنفى والشروع في عودة الى ذواتنا انفسها ، حيث يرى كل واحد منا الى نفسه من جديد ، وحيث يرى نفسه جديدا ، فالوعي بالواقع الذي تحدثت عنه لن يكون ممكنا الا بعد انجاز نقد ذاتي ينزع عنا ، وبالمرة ، الحجب التي تعمينا .

سيسلم كل كاتب شريف بان الاستئصال يؤدي الى اعادة النظر هذه في الذات . وبسبب اضطرار وعنف هذه الاعادة فان لها نفس تاثيرات « السفر الى اوروبا » الشهير الذي قام به اجدادنا وآباؤنا . اكيد ان الامر كان ينطلق باختيار طوعي وممتع – كان هو سراب اوروبا كحافز للقوى والمواهب التي لا تزال جنينية . وكان السفر الذي يقود شيليا او ارجنتينيا الى باريس او روما او لندن سفرا تدريبيا ، حيث يبدأ يتم الرفع الى مرتبة فارس ، والاقتراب من اثناء « غرال » المقدس للمعرفة الغربية . من حسن الحظ اننا بدانا نفلت اكثر فاكثر من موقف المستعمرين (بفتح الميم) عقليا الذي كان ممكنا تبريره في ازمنة اخرى ، الا ان كلية الحضور الثقافية التي تهبها وسائل الاعلام او بعض وسائل الاعلام السميدة تجعل الامر مخطوطا تاريخيا ، ومع ذلك ، فما زال هناك شبه بين السفر الثقافي الممتع في القديم ، وبين الطرد العنيف للمنفى: وهو بالضبط هذه الامكانية لاعادة النظر في انفسنا ، بوصفنا كتابا مقتلعين من وسطنا .

لم يعد الامر متعلقا بالتعلم من اوروبا ، بل باعتكافنا على انفسنا كافراد منتمين الى شعب امريكا اللاتينية والبحث عن السبب في خسراننا لمعاركنا ، لماذا نحن منفيون ، لماذا نعيش عيشا سيئا في بلداننا ، لماذا لا نعرف ، لا حكم انفسنا ولا الاطاحة بالحكومات الفاسدة ، لماذا هذا الميل لدينا الى تضخيم كفاءاتنا مغطين بذلك على نواحي ضعفنا وعجزنا . وان اول واجب على المثقف المنفي ينبغي ان يكون التعري امام المرآة القاسية التي هي الوحدة بفندق في الغربة، ومحاولة النظر الى نفسه كما هو ، دون الاعتذار السهل بالمحلية او بالنقص في تعابير المقارنة .

كثيرون اولئك الذين قاموا بهذه العملية خلال السنوات الاخيرة ، واعمالهم تعكس هذا الصحو الجديد . بعضهم توقف عن الكتابة للدخول في الفعل ، البعض الآخر شرع يكتب انطلاقا من مناظير اكثر تفتحا ، انطلاقا من زوايا جديدة للرماية واكثر نجاعة ، وعلى العكس من ذلك ، فان اولئك الذين التزموا الصمت او تابعوا الكتابة بنفس طريقتهم السابقة ، قد اصبحوا عقماء لكثرة ما احترموا سلبية المنفى .

وطبعا فان الكتاب – وهذه مسالة لا نزداد الا تعرفا عليها – لا يملكون الا تاثيرا ضعيفا على آلة الامبريالية والارهاب الفاشي السائد عندنا . غير انه اذا كان الصحافيون الشرفاء يطلعون الجمهور الدولي ، تدريجيا ، على الوضعية (وهو امر نلاحظه في فرنسا) ، فانا علينا نحن ، كتاب امريكا اللاتينية المنفيين ، جعل هذا الاعلام محسوسا ، وهذه بتلك الضحية الفريدة التي يقدمها الخيال المركب (بكسر وتشديد الكاف) والرامز ، عبر الرواية او القصيدة او القصة القصيرة التي تجسد ما لا تستطيع التيليكسات ولا تحاليل المتخصصين تجسيده قط . من اجل

هذا تهاجم ديكتاتوريات بلداننا الكتب المولودة في المنفى ، وتمنعها وتحرقها ، سواء أكانت تلك الكتب « خارجية » أم داخلية ، الا ان هذا الامر ، مثله في ذلك مثل المنفى ، يتوقف علينا نحن منحه قيمته . وان الكتاب الذي منعوه او احرقوه لنا لم يكن سوى ما قبل ـ الاخير فلنكتب آخـر افضل منه .

خوليو كورتازار

✻ من « الماغزين ليتيرير » العدد 151 ـ 152 (الخاص بادب امريكا اللاتينية) .

✻ نقل النص الى العربية قبال المعطي .

● الكـاتـب مثقفـا / جـان ثـيـبـودو

الادب شيء ، والكتاب شيء آخر ، فليس الكتاب هم الذين يصنعون الادب ، وانمـا التاريخ هو الذي يقوم بهذا ، وذلك بحيث يصير الادب هو الذي يصنع الكتاب . فانـا عند ما أشرع في الكتابة لا املك كبير اختيار اذ يجب ان أنطلق مما هو موجود ، من طرق الكتابة ووسائل النشر ، وان اتدبر امري بناء على هذا ، وفي الفترة الحالية في الغرب نجد ان الكتاب الذين يسمون بالمحدثين هم اولئك الذين يبدعون عملا اصيلا ، ليس بمعنى انه قد لا يشبه أي عمل آخر ، ولكن بمعنى ان الكاتب يبني مجموعة من القوانين او القواعد التي لا قيمة لترابطها واحكامها ودقتها المضبوطة الا بواسطة او داخل ذلك العمل .

هذا اللون من الادب ، الذي قد يكون لي مكان فيه ، هو الذي يهمني اكثر من غيره . ولكني اقتصر عليه اذ يبدو لي انه سيكون علـى ان ابحـث عند دومـا ، Dumas واغاتا كريستي (A. Christie) (G. de Villier) Nerval) او غيرهم . فالذي اكرهه قطعا هو الادب المتوسط . اني اظن ان هذا الادب المتوسط ليس له من هدف غير تخليد السطحية عند جمهور ضيق ، مهما كان عدده كبيرا ، لكن السطحية التـي قد تكون محتملة لو ظلت اخلاقية والتي تجب محاربتها لانها فضيحة سياسية . انها تنسخ للتشنجات الرجعية نسخا بلا نهائية . لكن الادب « الحديث » في حد ذاته لا يقدر على فعل شيء ضدها ، ذلك لانها تتغذى من اساطير لعينة : هولدرلين ، نرمال ، لوتريامـون ، رامبـو آرطو ، بيـروز . كما تلتهم السير الذاتية الاسطورية لكل من بـروسـت Proust او كافكا Kafka او جويس Toyce ، معنى ذلك انها ليست معزولة وليست مقصورة على اولئك الذين يتعيشون منها ، انها في الواقع في كل مكان ، في الادب وفي السياسة ، لهذا نشطت اخيرا بعض وجوه « الطليعة » في تسخين حساء « الفلاسفة الجدد » القديم ، ان هذه الطرفة المبهمة الكابة لغنية بالعبر العظيمة ، مسكين سلين Celine ، ان صغار الروائيين وصغار الشعراء يمتصون نفس المص الاعور الذي يمتصه الايديولوجيون المنتصرون على الطوفان. وانه لمن الممكن ان يسخن طجين الجثث هذا ، او على الاصح ، ان يعاد طبخه من جديد ولمدة طويلة ، فهو يقوم على هذه الحقيقة : عندما يتم تغيير المعسكر من طرف المثقفين التقليديين فان معركة في صراع الطبقات تكون قد اكتسبت .

هؤلاء المثقفون « التقليديون » ـ الذين يشتركون في كونهم لا يدينون مباشرة بمهنهـم وما لهم الى التغيرات التي تحدث في انماط علاقات الانتاج وانما الى حاجات ورغبات متجاوزه للتاريخ قليلا ـ ليس لهم كبير فضل شخصي في ان ينتقلوا هكذا من القديم الى الجديد كلما كان الجديد مكتفيا بتاسيس جديد للدولة .

غير ان الازمة آتية اليوم من كون العمال الذين يزداد عددهم اكثر فاكثر يحملون ، وبشكل واضح تقريبا ، تلك الفكرة العجيبة القائلة بانه يجب القضاء على الدولة ، فكيف يظل ممكنا في هذه الظروف ان يكون المرء مفكرا تقليديا ؟ وكيف يمكن الا يكون كذلك ؟

هذه المسالة التي ليست واحدة بالنسبة لنا وبالنسبة لزملائنا في الـدول الاشتراكيـة تتساوى مع ذلك في كونها هنا وهناك وفي كل مكان تقريبا مسالة ضخمة جدا .

فالتحيميون ، والمحامون ، وموثقو العقود ، والقادة السياسيون ، والمناضلون ، والاطر النقابية ، والفلاسفة ، والعلماء ، والمفكرون ، والصحفيون ، والاطباء ، والفنانون ، والكتاب،

والممثلون ، كل هذه المهن ، سواء كانت حرة او لا ، وسواء اعترف بها او لا ، تخلق مشكلة.

انها تخلق مشكلة لاننا لا نرى كيف يمكن ان نستغني عنها ، ونحن لا نستطيع ان نستغني عنها لاننا ننتقل دائما من الولادة الى الموت ، من هذه الناحية فان مهنة الكاتب هي التي يمسها اقل تهديد . فالكاتب ـ ذلك الذي تتلخص مهنته في كتابة كل ما يمر بذهنه ـ سيكون اول وآخر المفكرين التقليديين . وهذا الامر يظل صحيحا طالما كنا نعيش في اللغة من المهد الى اللحد ، وبعد هذا ، في نفس العالم ، مستعادين ليستشهد بنا الاحياء الذين سيأتون بعدنا . فليس صدفة ان يكون الكاتب كاركاتورا ممثلا لهذا البديل ، المؤسسه الحرة ، الموظف الذي يملك اعماله كما يملك نفسه ، ذلك الذي يجري وراء المسابقات ، ووراء المنح والمعاشات ، ووراء مهنة من « الدرجة الثانية » ، ووراء أية اجرة او تعويض عطالة .

ان خاصية الكاتب اذن هي الا يوجد في اي مكان غير اللغة ، اللغة التي هي واحدة دائما ، اللغة التي ليست واحدة ابدا ، بالنسبة للجميع ، بالنسبة لاي فرد ـ فاذهبوا اذن لتستردوا انفسكم فيها . الامر ليس صعبا ، يكفي ان نريدهم ، وذلك عندما يكون استرداد النفس داخلها يعني في نفس الوقت الخروج منها . انه امر ممكن ، بل انه مع الزمن امر لا محيد عنه. فسر الكاتب هو ما يعرفه الجميع : اللغات . وان كل من يتكلم مفكر ، ونحن جميعا نتكلم ، واذا كنا لا نقول شيئا فان هناك آخرين ، كما نعرف جيدا ، يقومون بهذا من اجلنا ، اي يتكلمون من اجلنا. وانه وجود للاطفال البلهاء ، انه لا يوجد الا الجرائم. ولا احد مجرم او مجنون على انفراد صدقوا هذا .

ولكن اين نحن ؟ والى اي شيء سنتصل من هذا ؟ اليس السؤال جوابا ؟ هل نملك اسئلة لها حلول ؟ داخل هذا التاريخ الذي ليس مخاطرا ابدا في تقدماته اللامتكافئة ولا في تخلفاته اللامتساوية ، داخل هذا التاريخ . ليس من باب الصدفة مطلقا ان اكتب . فانا لا اكتب لكي لا اقول اي شيء ، انني اكتب لاستمر . هل للاستمرار معنى ؟ اجل ، انه لا معنى الا للاستمرار . اذن فلنستمر .

ابله العائلة لم يكن على خطا ، لقد كان على صواب حين قرر ان يصمت ، ولكن هل قرا سارتر فلوبير ؟

الكاتب ليس هو الفيلسوف . الكاتب ليست لديه حقيقة عامة . انه دائما على خطا حين يكون على صواب (هكذا افهمه ...) ، فهو في كل كلمة ، في كل حرف ، بين السطور ، في كل هذا لا يخطىء ، وبشكل يجهله ، ولكنه لا يخدع اي شخص يقرأه .

ان الكلمة هي عكازة تاريخ الرجال والنساء على حد سواء ، وما عداها سرير . فانا في كل كلمة ، في كل حرف ، بين الحروف والكلمات ، في كل جملة ، في كل هذا وتلك ، كما انام في سريري ، اي انا امرؤ اتحمل عواقب اعمالي . انني لا احب الادب « الحديث » ، ولكني منه . ولا احب الاخوين غونكور ما عدا بعض الاستثناءات . احب دائما الروايات التي تصلح للنوم في الخارج ، الروايات البوليسية (الخ ...) والتي تسمى كذلك من باب قلب المعنى . احب كل الكتب التي تصلح للنوم في الخارج ، في القطارات ، في اي مكان .

هذا الجزء الصغير من الادب الحديث الذي اوجد داخله ، اذا كنت في مكان ما ، لا اهمية له . انه لا شيء . واذا كان شيئا فهو ثقب ، ذلك الثقب الصغير الذي يصلح للخروج منه ، من كل اللحظات المبالغ فيها . كيف ؟ هكذا : لست على ثقة من نفسي ، وما هي الفرصة ما دمت لا اتألم من ذلك ، بل على العكس اخرج .

ما هو الادب ؟ بعبارة اخرى : ما السبيل الى الخروج من العالم القديم بواسطة وسائل الادب ؟ ليس السؤال خاليا من المعنى . فاذا كان صحيحا ان الادب لا يعيش الا من ذاكرة الآخرين فانه سيكون آخر البقايا ، جمجمة كل انواع ما قبل تاريخنا .

ان الطريقة الاكثر حداثة في كتابة الادب (الرواية ، الشعر ، اي شيء في الكتب ، في الصحافة اي الوسائل السمعية البصرية ، في الاستجوابات وفي المراسلات) هذه الطريقة اذا ما اخذت كما هي تكون الطريقة التي يجب عليك انت بصفة خاصة ان تتصرف بمقتضاها وحدك ، دائما وحدك ، وهي تكفي لتجعلك تشمئز من كل التجمعات الحرفية ، من كل البلاغات المنبرية ، من كل الشركات ، كبيرة كانت او صغيرة ، تجارية كانت او ايديولوجية ، هذه الطريقة لا

تسمح لك بالبحث عن اي امتياز .

لم يعد من الممكن لنا ان نتعلم الكتابة والقراءة في القمع ، لم يبق لنا الا البحث عنها نحت . فالاداة التربوية والثقافية الضخمة التي اكتسبت بفضل القوى المنتجة وصراع الطبقات لن يكون لها من وجود فعلي الا اذا استعملت عن قرب من طرفنا جميعا . ذلك . من غير ان ننسى السجون والثكنات ، والمعامل والمستشفيات ، العقلية منها خاصة ، من غير ان ننسى اي شيء .

لا بد من كلمة اخرى لنقول انه لا يوجد ما هو اجمل من الرسم والنحت المعاصرين وانه لا بد من اعادة النظر في تسرب اقنعة السود ورسوم الاطفال (الخ ...) الى الفن الغربي . يجب ان نعرف كذلك ان كتابنا الكبار ـ الذين ليسوا جددا تماما ، ولكنهم اكثر عددا بشكل لم يتوفر في اية فترة سابقة ـ لم يموتوا من أجل لا شيء .

ما زال علي ان اقول كل شيء ، ولكن كيف ؟

ان «حقوق المؤلفين» مسرح متطرف «لحقوق الفرد» . ان الادب ما دام انتصارا لايديولوجيا البورجوازية (تحققا كاملا للفردانية) فهو منفذ لوصيتها ، منفذ محدد لذلك الغرض بالضبط ، ان الادب قد يكون خلال الانتقال من الراسمالية الى الاشتراكية نظير الدين (ماركس : المسألة اليهودية) خلال الانتقال من النظام القديم الى النظام البورجوازي . غير ان هذا أمر لا يمكن تصوره الا اذا قامت الاحزاب الجماهيرية الكبرى بالاستحواذ على الثمارات الديمقراطية التي تخلت عنها البورجوازية ، الخ ...

اني مستعد للاجابة على كل الاسئلة لولا وجود الشرطة . اني مستعد لان اصير شرطيا لو لم اكن الآن واحدا منهم (شرطيا) ، لو كنت انا هو ذلك الذي يوجد في الواجهة وغيره في نفس االوقت .

بالطبع ، لمزيد من الوضوح ، احيلكم على غرامشي الذي لا اشكل هنا الا مترجما لـه بصفة موقتة ، مترجما مستعجلا جدا وغير مؤهـل .

تعريب : الميلودي شغموم

● بيـان / تصور حول ظاهرة التسييج الثقافـي

يعرف اسلوب الغزو الاستعماري اليوم تطورا رهيبا تبعا لتطور الفكـرة والمؤسسات الاستعمارية ـ واتساع مجالات تغلغلهـــا .

والظاهرة التي شهدتها مراكش من 22 الى 29 نونبر 79 ذات دلالة خطيرة في تاكيد الاسلوب الجديد وتحديد طبيعته .

ففي الفترة بين التاريخين المذكورين اعلاه ـ نظم نادي البحر المتوسط أسبوعا ثقافيا تحت شعار « الفنون المغربية المعاصرة » شمل بالاضافة الى الانشطة داخل النادي المتواجد في ساحة جامع الفناء ـ قلب مدينة مراكـش النابض بمختلـف الممارسـات الشعبيــة ـ الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ الفنية ... متحديا المشاعر الوطنية والروحية ومنتصبا شهادة غزو مركز حتى لاخص الخصوصيات ـ انشطة خارجية في مواقع عمومية عامة على خريطة المدينة . وبذلك تدخل تجربة النادي مرحلة جديدة ـ مرحلة « الانفتاح على الخارج » في موقع خاص ولاهداف خاصة .

ان تواجد مؤسسات كنادي البحر المتوسط بالقرب من الاماكن المقدسة التي يمـارس داخلها المسلمون شعائرهم الدينية والروحية « جامع الكتبيين » وما يدور داخل نــادي البحر الابيض من خلاعة واستهتار وما يمارس من طقوس لتستهدف قيمنا وطموحاتنا الوطنية التحررية المستقبلية . وفي هذا الصدد نتساءل عن مصير ما كان قد اثاره المجلس البلدي وبعض الصحف الوطنية في شان تواجد النادي ومشروعيتـه .

هذه العوامل تفرض علينا اكثر من اي وقت مضى طرح ظاهرة النادي في حد ذاته وطرح الظاهرة الجديدة التي عاشتها مراكش مؤخرا والتي تمثل تحديا (مـن داخـل النـادي الـى خارجه) حيث نرى ان هذا المخطط الجهنمي يندرج ضمن مسلسل ـ تسييج الثقافة الذي له الشركات المتعددة الجنسيات . ويتجلى ذلك في الحدث الذي بدات تشهده بلادنا منذ سنوات قليلة

(اصيلا – كنموذج – مشروع الجامعة الصيفية بالصويرة ...) والذي برز في الحملات بتونس سابقا مما يبين ان الظاهرة ليست عرضية او بسيطة سلمية – بل هي نتيجة خطة مظبوطة تدخل في نطاق علاقة البلدان الاستعمارية ببلدان ما يسمى بالعالم الثالث . فنظرا للازمة الهيكلية المرتبطة بطبيعة النظام الراسمالي – يحاول الاستعمار الجديد التخفيف من هذه الازمة على مستوى البلدان المنعوتة بالمتخلفة عن طريق السياحة نحو الطبيعة والمجتمعات الطبيعية بعيدا عن المجتمع الراسمالي ومن أجل :

1) – تصدير القلق
2) – تكريس الشعور بالامتياز والتفوق (تكريس المركزية الغربية)
3) – ترويج الارباح للشركات المرتبطة بالقطاع السياحي – وكالات الاسفار – الفنادق...
4) – نشر ثقافاتها وحضاراتها على مجموع الشعوب المستعمرة بتدجين ومسخ واستغلال معطياتها الثقافية والحضارية .

وتجدر الاشارة الى انه بعد استفحال ازمة الثقافة الاستعمارية اصبحت اصابيع الاتهام تتجه اكثر فاكثر الى الجوانب المضيئة منها (العلم – العقل – التقنية) ويقع التركيز والاهتمام المتزايد بخصوصيات ومميزات ثقافة بلدان الشرق الروحية والجمالية وفي الجوانب السلبية منها خاصة (السحر – الشعوذة ...) باعتباره الخلاص الممكن للانسانية من انواع مقرها المادية (الشرق) والروحية (الغرب) .

لقد اصبحت ثقافة الغرب تعرف جملة تبديلات منها :

1) ارتداد الغرب الراسمالي عن الفكر العلمي الموروث العقلاني عن الراسمالية في مرحلة نهوضها ونموها . انها اليوم اصبحت تتناقض اكثر فاكثر ومصالحها مع التقدم العلمي التقني ومع العقلانية . ومن تم فهي تغذي كل مظهر خرافي – سحري تجده في بلادها وخارجها و البلدان المتخلفة هي اكبر خزان له) او تخترعه بوسائل العلم نفسها احيانا .

2) الانقاع الروحي الذي اوصلت الراسمالية الانسان في بلادها حيث اصبحت التقنية من جهة والربحية الاستهلاكية من جهة – تطحن الانسان من ميلاده حتى وفاته . فتخلف عن ذلك حركات ردود فعل اعتراضية من الشبيبة خاصة (الهيبيية مثلا) محاولة ان تستجيب (لكن سلبيا) في حياتها الروحية عن طريق الرجوع لمعين الشرق الروحي .

3) الوعي المتعاظم في البلدان التابعة (وبالاخص دور المثقفين) هذا الوعي الذي يترجم يوما عن يوم الى عمل سياسي – شعبي يهدد مصالح الاستعمار .

4) ممارسة التخدير الايديولوجي الثقافي وتشويه صيغة وشكل مساعدة بعضهم لبلدان العالم الثالث عن طريق توجيههم الى العمل الثقافي بدل السياسي – وتحريف مضمون تلك الثقافة نفسها بالتركيز على جوانبها العجائبية السياحية . هذا التوجه على المستوى الثقافي الذي تطور بتطور الاساليب الاستعمارية – ياتي في شكله الجديد ليتحالف مع الوجه السلبي (الرجعي الماضوي) في الثقافة التي مهما تعددت تصوراتها الان بتعدد المواقف والمتطلبات والاهداف – فان بالامكان اختصار كل تلك التصورات في محورين متضادين –

ا – محور التطلع نحو المستقبل بكل ما يكابد من معاناة ويحمل من ارهاصات ، وبكل ما يرافق من طموحات وتطلعات التئامات وتصدعات –. انتصارات وانتكاسات – سلبيات وايجابيات .

ب – محور الانشداد الى المضي والحنين المستمر اليه – وبالاساس الوجه السلبي في هذا الماضي المتحالف مع التوجه الاستعماري – بكل ما يرافق هذا المحور من مواجهة لتجديد الحياة في شرايينه وما يبديه من مقاومة وردود فعل وتشبث بالواقع .

اذا كان بالامكان اختصار كل التصورات المتواجدة في الساحة الثقافية في هذين المحورين اللذين يبدوان الان واضحي البروز وبالتالي واضحي التقابل والتضاد – وفي غمرة صراع بارز حينا وخفي خافت حينا آخر نظرا لتناقض منطلقات واهداف المحورين – فان هذا الوضوح والتحدد على مستوى الساحة الثقافية – الناجمين عن طبيعة المواقع الاجتماعية – وما صاحب كل ذلك من وعي اخذ في التصاعد باستمرار وشامل لانواع حيوية متعددة لدى قطاع هام من الفئات الشعبية – كان عاملا أساسيا وهاما في الدفع بثقافة المحور الثاني الماضوي الاستعماري

الى ان تصطنع مسوحا جديدة ذات طابع عصري من جهة ـ والى ان تغير من جهة اخرى لهجة التعامل مع الانسان وتراثه الثقافي في المواقع المناقضة لها ، فلا تظل لهجة نبذ او عدم اعتراف ورفض ـ ولكن لهجة يطبعها حنين الى مداعبة تلك العوالم وشوق الى عناق فضاءاتها التي يصر الآخر على الحلم بها غريبة مسحورة مغرية .

ان هذا التطور يشير الى عنصر هام وهو ان مساحة هامة ممن يستهدف ثقافتهم هذا المنظور الاستعماري الماضوي قد اكتسبت بالمران والتجربة والمعاناة والصدمات اليومية وعيا يمكنها فهم طبيعة الاساليب النقيضة في تعامل وتحديد موقفها منها وعلى مختلف الاصعدة وضمنها الصعيد الثقافي (الذي يهمنا الان) .

ان هذا التطور على مستوى الوعي لدى فئات ممن يعانون ضنك العيش اليومي رافقه بالمقابل تطور من الجهة النقيضة في اسلوب التعامل . ان القاعدة هنا تبدو ذات صلة كبيرة بالمفهوم الاستهلاكي الصرف . فحين يستنفذ اسلوب امكانية التاثير تطرح امكانية البحث عن اسلوب مغاير ، ولقد كان اسلوب الغصب القسري والاحتقار لثقافة وتاريخ الشعوب المستعمرة سائدا في مراحل تاريخية معروفة الى جانب الهيمنة السافرة على الطاقة المادية بصفة خاصة واساسية ـ فحين يتم السطو على المقومات فكرية وحضارية فانه يضرب ستارا من الكتمان على ذلك ـ بل انه ليحتقر ويستخف بمن رفع الصوت تحت ادعاء التفوق والكفاية الحضارية والروحية. فلا بد من تغيير اسلوب التعامل من العنف والاغتصاب بالقوة والاحتقار والتكتم الى اسلوب المداراة والمداورة والمجاملة اللبقة . فمن هذا المنطلق تنبع الدعوة الى الحوار الثقافي حينا بين ما يسمى بالعالم المتخلف والعالم المتقدم ـ واحتفاظ كل بموقعه وحينا آخر الدعوة الى حوار الحضارات للبحث عن ذلك الشيء الضائع في الغرب المتقدم تقنيا والظامىء عاطفيا وروحيا .

وليست الدعوة في العمق الا توجها جديدا لتشديد القبضة على انسان العالم الثالث ـ وتاخذ هذه الدعوة مسارين ـ

أ ـ مسار التهام مجامل مصدره الخارج يستتر تحت غطاء اطلاقات من قبيل حوار الحضارات والثقافات وتحت ستار الدعوة الى « ابداع ثقافة انسانية عالمية غامضة الملامح منطمسة المتعارضات فهي لذلك « لا طبقية » لانها ثقافة الجميع ولا « سياسية » لانها مع الجميع .

ب ـ مسار التهام مجامل ايضا مصدره الداخل ـ تجسده صيغ من قبيل تكوين ثقافة وطنية تنمحي في رحابها كل المتناقضات فهي لذلك ثقافة « لا طبقية » لانها ثقافة كل الفئات المتواجدة في الساحة الوطنية « ولا سياسية » لانها ثقافة لا تقف في جانب ضد آخر .

يتضح من كل ما سبق ان تظاهرة نادي البحر الابيض المتوسط التي خططت لها واحتضنتها المؤسسات المحلية والاجنبية بتواطؤ مع جماعة من الارتزاقيين المحسوبين على الثقافة الوطنية ـ تشكل خطوة عملية جديدة ـ هي بالتحديد امتداد للاستراتيجية الثقافية والايديولوجية التي انتهجتها الاجهزة المتعفنة ـ وجسدتها عمليا في مهرجان أصيلا وغيره في اتجاه الاجهاز على الثقافة الوطنية والتراث الشعبي المغربي .

واذا كان الاطار المكاني والزماني الذي اختير لتمر فيه هذه التظاهرة وكذا نوعية البرامج التي تضمنها الاسبوع كلها تؤكد على طبيعة نشاط النادي ـ فان ما يزيد الامر تاكيدا هو توزع هذا المخطط على محاور فنية ذات اهمية بالغة في علاقاتها بالجماهير الشعبية (اغنية ـ مسرح ـ سينما) مما يكشف بالملموس عن النوايا العدوانية التي كانت وراء تنظيم هذه التظاهرة الفولكلورية والنتائج الخطيرة التي تفضي اليها ولا شك . ان من جملة الاسباب الرئيسية التي سهلت تمرير هذا الاسبوع ـ المخطط ضآلة التقاليد الثقافية المتقدمة والحية بالمدينة ـ والنكوص عن تحمل مسؤولية تجسيد شعار الثقافة الوطنية تجسيدا فعليا . فاذا كان هذا الغياب يجد مبرره الموضوعي في الجزر الثقافي الذي تعيشه الساحة الوطنية ـ فاننا نذكر بالمقابل دور المثقف الهروبي (حتى لا يبقى العامل الموضوعي هو الحاسم) .

انه لمن الضروري تكتيل الجهود لتحضير شروط نهوض الثقافة الوطنية المتقدمة والا فما معنى رفع شعار الثقافة الوطنية الهادفة اذا لم يكن الاسهام في معركة التقدم والالتحام العضوي بالجماهير المغربية واستقلال وعيها وتحويل الفكر التقدمي الى قوة مادية فاعلة . لذا اصبح

لزاما على كل الجمعيات والاندية والاطارات الثقافية الوطنية المتقدمة ـ العمل على التصدي لمثل هذا المخطط خشية ان يتحول الى تقليد ثقافي تمارس من خلاله عمليه ترويج واسعة النطاق للثقافة الاستعمارية المضللة . ولن يكون هذا العمل في مستوى متطلبات الظرف الثقافي الا بتشكيل جبهة ثقافية موحدة وملتزمة بالحدود الدنيا لشعار (ثقافة وطنيـة) لتحديد الهويـة والتميز التي تستهدف الثقافة السائدة طمسهـا .

واصبح هناك اصل جديد للمجتمع . واكيد ان ما سيفضي اليه هذا الصراع هو نتيجة لوعي الناس لمصالحهم وادراكهم لافق صراعهم ذاته ، الامر الذي يتوقف على كل الطبقات الاجتماعية وعلى المثقفين .

ان التاريخ لا تصنعه ايديولوجيا ما ، وانما يصنعه الناس ، الناس الذين هم الآن على ساحة النضال ، سيصنعون تاريخهم في ايران ، ثم سيصنعونه في اماكن اخرى ، هذا هـو الاساسي في الموضوع .

ونورد فيما يلي مفهومنا للثقافة الوطنية بالرغم من اقتضابه وتكثيفه ، وبالتالي فاننا نرى ان الممارسة هي التي تحدد المفهوم العلمي للثقافة الوطنية .

فالثقافة الوطنية هي ثقافة ذات خصوصية متميزة ، شاركت في بلورتها الانجازات الفكرية والفنية المشرقة والمتقدمة التي انتجها المجتمع المغربي عبر تطوره التاريخي ، اي انها تأسست على قاعدة الاستيعاب الجدلي للتراث الوطني الذي كان واجهة قوية في حفظ الشخصية المغربية من الاحتواء والذوبان .

ومن هذه الزاوية تؤخذ الثقافة الوطنية كثقافة متمثلة لاحوالها النظيفة ومتبنية للثقافة التقدمية العربية والعمالية ، اي انها ثقافة اصيلة تتحدد وتتجدد في علاقاتها بالفكر التقدمـي الانساني . وحين تقف الثقافة الوطنية على هذه الارضية فانها تدخل حقل الصراع كطرف مناهض للثقافة الرجعية الاستعمارية .

ومن هنا يكون لمفهوم الثقافة الوطنية حد ادنى تلتزم به كل الاطراف المناهضة للثقافة ذات الابعاد والمضامين الارتدادية ، الهدامة .

ومن هذا المنطلق يكون التزامنا بشعار الثقافة الوطنية شرطا اوليا واساسيا لاي جبهة موحدة على هذا المستوى .

ان الظرف الراهن يستوجب ، اكثر من اي وقت مضى ، تجميع كل الطاقات الحية من افراد وجمعيات واندية قصد تحقيق مشروع جبهة ثقافية متقدمة سيكون عليها العمل علـى تحضير برامج ثقافية من حجم ما يتطلبه الظرف ـ في حجم الهجمة الثقافية الاستعمارية التي نتعرض لها اليوم ، هذه البرامج التي ينبغي ان تنتقل ـ من موقع الدفاع وردود الفعل المباشرة الى موقع الفعل المستمر واخذ المبادرة لتأصيل وترسيخ قيم الثقافة الوطنية الى المدى الذي تصبح فيه اللقاءات والندوات ملتزما سيكون له حتما دوره في بلورة وعي متقدم وفقا ما نطمح اليه ونسعى لتحقيقه .

عن لجنة التنسيـق

ـ اتحاد كتاب المغرب (فرع مراكش)
ـ النـادي السينمائي (فرع مراكش)
ـ جمعية الرحالة الفنيـة
ـ جمعية بشـر انزران للثقافة والفن
ـ جمعية نادي الهواة للفن والثقافة
ـ فرقة الضياء للمسرح والثقافة

● بيان من الجمعية المغربية لحقوق الانسان

يزداد قلق الجمعية المغربية لحقوق الانسان نتيجة للوضعية التي تمر بها الحريات العامة والشخصية ببلادنا ، خاصة خلال شهري يناير وبراير 1986 ، فهناك احداث خطيرة شملت افرادا ومنظمات ، وقطاعات عمالية وطلابية وفلاحية وغيرها ، من مطاردة وطرد ومضايقات واعتقالات ومحاكمات .

1 ـ وهكذا وفي اطار ممارسة حقوق معترف بها في ظل القوانين الجاري بها العمل بالبلاد وعلى رأسها الدستور ، وفي سياق نشاط نقابي شرعي يتعلق بممارسة حق الاضراب المشروع ، عرفت قطاعات عمالية خروقا تتعلق بحقوقها وحرياتها ، هذا مع الابقاء على عدة قوانين تخدم مصلحة ارباب العمل قبل كل شيء وعلى راسها قوانين الشغل والضمان الاجتماعي .

2 ـ وفي نفس الفترة شهدت مناطق فلاحية احداثا لم تقف فيها السلطة لحماية المواطنين الذين وقع التعدي على ارضهم مثل ما وقع في بني ملال (وقد عبرت الجمعية عن مواقفها اتجاه هذه الاحداث في بيان اصدرته) .

3 ـ اما عن نشاط الطلبة في اطار منظمتهم الاتحاد الوطني لطلبة المغرب ، ودفاعا عن مطالب نقابية وحقوقا مشروعة ، فقد ووجهوا بسلسلة من اجراءات تصفية منها :

- خرق حرمة الجامعة والمؤسسات الجامعية من طرف رجال الشرطة (كلية الحقوق بالبيضاء)
- اغلاق بعض المؤسسات الجامعية (المدرسة الحسنية للاشغال العمومية بالبيضاء
- المعهد العالي للتجارة وادارة المقاولات) .
- احتجاز واستنطاق مسؤولين في الاتحاد الوطني لطلبة المغرب .
- اغلاق بعض الاحياء الجامعية بالرباط والبيضاء .
- قرار حكومي بفرض عقوبة الحرمان من المنحة لكل طالب استعمل حقه النقابي في الاضراب .

4 ـ تدهور وضعية المعتقلين السياسيين والنقابيين بالسجون ، وخرق حتى القانون الجاري به العمل بالنسبة اليهم .

وهكذا ، ففي السجن المدني بمكناس ، ورغم مرور ما يقرب من ثلاث سنوات ، ما يزال معتقلون رهن الاعتقال الاحتياطي في ظروف لا انسانية ، ودون ان يستجاب لمطلبهم القانوني المتعلق اما بمحاكمتهم او اطلاق سراحهم .

تدهور الحالة الصحية لبعض المعتقلين سياسيين ونقابيين ، واصابتهم بامراض خطيرة، دون ان يجدوا حقهم في العلاج :

- حالة السيد امهروق مزيان الذي فقد بصر عينه اليسرى .
- حالة السيد الميلني الزاوي المصاب بمرض عقلي منذ سنة 1974 .
- حالة السيد الغياري احمد الذي يعاني من مرض مستفحل في الامعاء والبواسير .
- حالة السيد اطلس محمد المصاب في الكليتين وشلل جزئي .
- حالة السيد علي اوزايد المصاب في الجهاز الهضمي .
- حالة السيد زروره حميد الذي يعاني من مرض عقلي .
- حالة السيد البوحسن المصاب بتقيح في الجيوب الانفية .

5 ـ احتجاز لمدة متفاوتة لمواطنين من طرف الشرطة دون توجيه تهمة محددة ومنهم :

- السيد احمد بنجلون
- الآنسة لبنى شيشاوي

- الآنسة الخلفي فاطمة
- السيد البرنوصي
- بعض مسؤولي الاتحاد الوطني لطلبة المغرب
- السيد محمد البازغي مدير جريدة المحرر
- السيد مصطفى القرشاوي المحرر بها

6 ـ مواطنون لا يزال مصيرهم مجهولا ومنهم :
- السيد بركات اليزيد
- السيد منير عمر
- السيد فجري الهاشمي
- الآنسة تفناوت مينة

7 ـ محاكمة مجموعات من الطلبة بمقتضى ظهير 1935 (والذي وضعته الادارة الاستعمارية لمحاربة صعود الحركة الوطنية) وظهير 1958 وذلك لمشاركتهم في يوم 24 يناير 1980 الذي جعل منه الاتحاد الوطني لطلبة المغرب يوما للدفاع عن الحريات العامة .

ولقد قدم للمحكمة الابتدائية بالرباط بجلسة 5 /1980/2 عشرة طلبة صدر ضدهم الحكم يوم 23 / 2 / 1980 حيث قضي بـ :

1 ـ موبلاد محمد (المدرسة المحمدية للمهندسين) : 6 اشهر حبسا نافذا و 300 درهم غرامة نافذة .

2 ـ معموري حسن (المدرسة المحمدية) 6 اشهر حبسا نافذا و 300 دراهم غ.

3 ـ مورو محمد (كلية الحقوق) 4 اشهر حبسا نافذا و 200 درهم غرامة نافذة .

4 ـ ثلاثة اشهر حبسا نافذا وغرامة 150 درهم نافذة في حق كل من :
- موعابد زين العابدين
- بنحضره عبد اللطيف
- الهشمي عبد الرزاق
- الشرقاوي عبد الغني
- القدادي عبد اللطيف
- منكار محمد
- اسمهرو علي

وقد قدم الى المحكمة الابتدائية بفاس :
- الآنسة نجية المختاري (كلية الاداب السنة الثالثة)
- السيد متوكل عبد الاله (كلية الآداب)
- السيد الوهابي البشير

وقد اصدرت ضدهم حكما بستة اشهر حبسا نافذا وذلك بتاريخ 1980/3/18 .
كما قدم الى المحكمة الابتدائية بالبيضاء من كلية الطب والحقوق وهم :
- السيد السوبي عبد الرحيم
- السيد الشيباني مصطفى
- السيد جمال حسن
- السيد اللوبي عبد الرحيم
- السيد جباري صلاح الدين
- السيد بوعشرين

ولم تصدر المحكمة قرارها بعد في الملف .

وقد لحق الجمعية المغربية لحقوق الانسان نفسها عدة خروق :

فقد تعرض رئيسها لحجز لا قانوني من طرف الشرطة يومي 1 و 2 يبراير 1980 (وقد نشرت الجمعية بيانا في الموضوع)

ومن جهة اخرى فقد رفض السيد باشا مدينة القنيطرة الترخيص باستعمال قاعة البلدية لعقد ندوة حول حقوق الانسان من طرف فرع الجمعية الذي وضع تصريحا قانونيا بذلك .

8 ـ تدهور الحقوق الاقتصادية للمواطنين نتيجة الزيادة في اسعار المواد المعيشية الاساسية ، وتدهور القدرة الشرائية لهم ، وانعدام اية زيادة في الاجور الذي قررته الحكومة نفسها ، والزيادة الاخيرة في تذكرة ركوب الحافلات .

ان هذا الاستعراض الغير الوافي بالخروق الواقعة ، تتجاوز حتى للقوانين الجاري بها العمل سواء المتعلقة بالحريات العامة المشمولة والمنظمة بمقتضيات ظهير 1958 ، او التي تتعلق بالخروق ضد الحريات الشخصية التي تحكمها مدونة المسطرة الجنائية ، وكذا الاجراءات اللامشروعة ضد الضمانات الواردة في دستور 1972 سواء المتعلقة بالحقوق النقابية او السياسية او الاجتماعية .

ان السلطة العمومية هي التي عليها قبل غيرها ان تحمي هذه القوانين وكل خرق لها فهو تهديد للامن العام ولاستقرار المواطنين .

ان عرقلة او منع النشاط السياسي او النقابي الذي تضمنه القوانين واحتجاز المواطنين دون تهمة وحبسهم في معتقلات غير قانونية ، واخضاعهم للتعذيب الجسدي والمعنوي والذي يعد خرقا للقانون الجنائي والمسطرة الجنائية ، ولقرار الجمعية العامة للامم المتحدة الصادر بتاريخ 1975/12/9 ومحاكمتهم محاكمة صورية ، انما هو تهديد لامن المواطنين واهدار لكرامتهم والغاء لحقوقهم في المواطنة ، وابقائهم مشلولين بالرعب والتخلف .

ان الجمعية المغربية لحقوق الانسان ، وهي تندد بكل هذه الممارسات اللاقانونية تعلن تضامنها مع كل المواطنين والمنظمات والهيئات التي تعرضت لمختلف الخروقات التي استهدفت حقوقهم وحرياتهم الاساسية .

اللجنة الادارية
الرباط في 1980/2/16

نداء من أجل حرية صفاء الحافظ وصباح درة

يزداد قلق جميع المثقفين العرب ، امام واقع مأساوي تعيشه الحرية والديمقراطية . فالكلمة العربية صارت اليوم مطاردة في جسد كتابها . والكاتب العربي اصبح اليوم عرضة للاذلال والاعتقال والتشريد والقتل . ويأتي اعتقال الكاتبين العراقيين د. صفاء الحافظ وصباح الدرة (الاول للمرة الثانية والثاني للمرة الثالثة) حيث يتعرضان لاخطار التعذيب ليؤكد لجميع الكتاب العرب ، ضرورة النضال من أجل الديمقراطية وحق الكاتب في التعبير وحق المواطن في الوطن ، فالدكتور صفاء الحافظ ، رئيس تحرير مجلة « الثقافة الجديدة » وعضو مجلس السلم العالمي ، والدكتور صباح الدرة ، كاتب اقتصادي وأستاذ في

جامعة بغداد، حين تم اعتقالهما من قبل السلطة دون تهمة محددة ودون احالتهما المحاكمة ، فان هذا يشكل اعتداء على كل قيم الحرية والثقافة والديمقراطية .

اننا نوجه نداء الى جميع الكتاب والمثقفين العرب ، للعمل من أجل الدفاع عن حق الثقافة في الوجود ، من أجل الدفاع عن الشعب ضد خطر الفاشية ، وندعو الى رفع الصوت عاليا ، من أجل اطلاق سراح صفاء الحافظ وصباح الدرة .

التـــواقيــــع

ادونيس ، سعدي يوسف ، الياس خوري ، سعد الله ونوس ، يحيـى يخلف ، حيدر حيدر ، صادق الصائغ ، فيصل دراج ، ماجد ابو شرار ، جوزيف سماحة ، جميل حلال ، معين بسيسو ، عبد الله خالد ، ليانة بدر ، عبد القادر ياسين ، قيس الزبيدي ، ميشال النمري ، عدنان مدانات ، جان شمعون ، منى السعودي ، علي حسين خلف ، محسن الخياط ، محمد كشلي ، عدلي فخـري ، حسن داوود ، حازم صاغية ، وليد نويهض ، جورج ناصيف .

● كتب / اللغة والادب البربريــان : خمس وعشرون سنة من البحث

صدر ضمن منشورات المركز الوطني للبحث العلمي في فرنسا كتاب ليونيل كالان تحت عنوان « اللغة والادب البربريان ، خمس وعشرون سنة من البحث » في جزء واحد يضم احدى عشرة مجموعة مرجعية سبق لها ان نشرت في حوليات افريقيا الشمالية .

ويرجع تاريخ المجموعة الاولى الى سنة 1965 (الجزء الرابع) ، وتلتقي المجموعة الاخيرة المرقمة من 6 ـ 8 مع الجزء السادس عشر من الحوليات ، الصادر سنة 1977 .

تقدم كل ممجوعة معلومات حول التعليم والدراسات البربرية ، وقائمة معززة بتطليق على كل المؤلفات التي تتناول اللغة والادب البربريين ، كما تنص على جميع الاعمال التي من شانها ان تنمي او تنير البحث في هذا الميدان ، بمختلف وحداته اللغوية وآدابه المختلفة .

ومن هنا كان الكتاب موجها اساسا الى اللغويين والباحثين في الآداب البربرية ، كما يهم المؤرخين وعلماء الاجتماع والانتوغرافيين ، وجميع من له صلة بهذا المجال .

وتكمن اهمية عمل مثل هذا في جمعه لكل المراجع البربرية ، ابتداء من 1954 ، والتي اطلع عليها الكاتب بشكل مباشر او غير مباشر ، وبتغطيته لربع قرن من بحث ما زال يتطور بصيغة هامشية غالبا في بعض الجامعات ومراكز البحث باروبا والولايات المتحدة الاميريكية وانجلترا واليابان ، وقد استطاع منذ سنوات قليلة ان يجلب اليه عددا متزايدا من الباحثين الجامعيين المحليين .

يأتي الكتاب ليتابع ويصل بينه وبين اول وآخر عمل ببليوغرافي وضع في ميدان اللغويات البربرية سنة 1952 (انظر اندريه باصي : اللغة البربرية ، 1952 ، ص 72/57) ، فالمجموعة المرجعية الاولى (1965) من هذا الكتاب تحصي الاعمال انطلاقا من سنة 1945 التي اجتمع فيها المؤتمر العالمي للمستشرقين بكمبريدج ما بين 28/21 غشت ، وقدم خلاله اندري باصي خلاصته للابحاث اللغوية البربرية .

انه كتاب هام ، وعلى الباحثين المحليين تقع مسؤولية متابعة العمل البيبليوغرافي في هذا الميدان الشاسع الخصب .

محمد اكـواو .

نــداء الــى الجمعيــات الثقافيــة والفنيــة
حول تشكيل مهرجان وطني للاغنية الشعبية

لقد دابت جمعية الانطلاقة الثقافية بالناظور منذ نشاتها على تشجيع المواهب الفنيــة بالمنطقة التي ظهرت فيها ، وعلى صقلها وتهذيبها وتوفير كامل الفرص لها من اجـل الابداع والتطور . وقد حققت مكسبا عظيما في هذا الاتجاه توجَ بظهور اغنية شعبية جديدة بالريف تختلف شكلا ومضمونا عن التيارات الفنية التجارية المبتذلة ، وتحاول ان تستفيد من العطاء المتقدم والاصيل لتراث شعبنا الهائل ، في اتجاه خلق فن جديد متطور ومـرتبط اساسـا بالتغيرات الاجتماعية التي يشهدها الشعب المغربي .

غير ان هذه التجربة ـ وهذا ينطبق على اية تجربة مماثلة في مناطق اخرى من المغرب ـ بالرغم من النجاح الذي حققته ، لن تكون ذات فعاليات كبيرة اذا ما ظلت معزولة عن الاطار العام الذي تتحرك فيه الاغنية الشعبية على الصعيد الوطني . وفي هذا الاطار نوجه باسـم جمعيتنا وباسم الفرق الموسيقية العاملة فيها (ين ومازيغ ، بزهمان ، يريزام) نداء حارا الى مختلف الجمعيات الثقافية والفنية الوطنية والى مختلف الفرق الموسيقية الشعبية من اجـل المساهمة في بلورة ومناقشة فكرة تشكيل مهرجان وطني للاغنية الشعبية ، على غرار مهرجان مسرح الهواة ، تساهم فيه مختلف الفرق والمغنين الشعبيين الذين تتوفر فيهم الشروط الفنية والذاتية لانجاح هذا المهرجان . وكنقطة البداية نطرح هذه الاراء للمناقشة وتعميق الحوار :

اولا ـ المهرجان الذي نقترحه ينبغي ان يكون بمثابة فرصة للتعريف ـ وطنيا ودوليا ـ بمستوى تطور الاغنية الشعبية بالمغرب ، هذا التطور الذي يجب ان يعكس الجانب الفني الرائع للاغنية الشعبية وتوجهها نحو المستقبل .

ثانيا ـ المهرجان ينبغي ان يكون بمثابة فرصة يلتقي فيها مختلف الفرق والمغنين المغاربة من اجل التعارف وتبادل التجارب وتعميق الحوار حول امكانيـات تطويـر الاغنيـة الشعبية باستمرار .

ثالثا ـ المهرجان ينبغي ان يكون بمثابة فرصة تتاح فيه للفرق المشاركة امكانيـات المساهمة في بلورة اغنية جديدة ذات ابعاد وطنية وانسانية تستمد جدتها من الروافد المختلفة للتراث الوطني في اشكاله الامازيغية والعربية .

رابعا ـ يمكن ان تعمل الجمعيات ، ابتداء من الآن ، على الاستعداد لتشكيل جامعة وطنية للاغنية الشعبية تعمل تحت رعاية وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية وذات اتصال وثيق مع مختلف المعاهد الموسيقية والمثقفين المهتمين بالحركة الفنية والثقافية بالمغرب .

هذه بعض الاقتراحات التي نامل ان تلقى من الجمعيات والفرق والمسؤولين الاهتمـام الذي تستحقه ، وتبقى جمعية الانطلاقة الثقافية بالناظور مستعدة لمناقشة هذه الفكرة مع جميع من يرغب في ذلك .

عنــوانـنــا : 9 ، شارع عبد الكريم الخطابـي
النـاظـور

ـ مـجـلات ـ « الـزمـان المغـربـي »

صدر العدد الثاني من مجلة « الزمان المغربي » التي يديرها كل من سعيد علوش وبنسالم حميش ، وهي تطمح لتاخذ شكل « دفاتر ثقافية » . لم تسمح لنا موانع تقنية بالحديث عن ظهور هذه المجلة ، وها نحن اليوم نلتقي بها .

نعلم ان كل مبادرة ثقافية في المغرب تحتاج الى الخروج على العادة ، التسليم في بعض المكاسب المادية ، اقتران العمل العضلي بالعمل الفكري ، مواجهة تقاليد الصوت الواحد ، لذا علينا ان ناخذ هذه المبادرة باهتمام ، ونقدر مجهود المسؤولين عليها .

يضم العدد الثاني افتتاحية ، عن اشكالية المجيء الى الاشتراكية ، لبنسالم حميش ، حول التربية والطبقية ، امينة البلغيثي ، اللغة الانجليزية كمحرك للامبريالية الثقافيـة ، برناد كاسين ، العرب والرسوم الساخرة بجريدة لوموند ، سعيد علوش ، ادب الاطفال عنـد العرب ، يوسف تهراوي ، سوسيولوجية القراءة الادبية ، عبد السلام بنعبد العالي ، بوحسن احمد ، زعيم السعدية ، العيادي احمد ، الروائي والرواية المغربية ، الحمداني حميد ، ما قبل الرواية ، الوكيلي محمد ، سعيدة والجمرة المغربية ، علال الحجام ، المجاهد الطبقي على الطريقة الطاوية ، عبد الكبير الخطيبي ، ثم وثائق الزمان .